

ما تجلي في مرآة تقدير القدير
جعل من اصول كتب الفقه
السيد طه الدين
بجامع بازير حقه
بخطه المزي
١٢٩٥
بني سعد

٥٤٢

فهرست الجزء الثاني			
تذنيب مشتمل على العاطفة	الواو لطلق	الفاء للتعقيب	
صحيفة	الجمع		
٢	٣	١١	
ثم التراخي	بل للاضراب	لكن للاستدراك	او لاحد ما فوقه
١٣	١٥	١٧	١٩
الحروف الجارة	على الاستعلاء	من لابتداء الغاية	حتى للغاية
وهي الباء			
٣٢	٣٦	٣٨	٣٩
الى لانتها الغاية	في اللطرف	من اسماء الظروف مع	بعد بالعكس
		وهي للمقارنة	
٤٥	٤٨	٥٢	٥٣
من كلمات	لوا للمضي	لولا في المنع كالاستثناء	واذا عند الكوفيين
الشرطان			للطرف
٥٣	٥٤	٥٧	٥٧
اذا ما متععض	مق للوقت	خاتمة كيف للسؤال	غير تستعمل صفة
للمجازاة	اللازم المبهم	عن الحال	للتكرار
٥٩	٥٩	٦٠	٦٣
اما الصريح فما	اما الكناية فما استتر	الدال بعبارة	الدال بشارته
ظهر المراد به	المراد به		
٦٤	٦٥	٦٩	٧٥

ملاحظات
أخذت ٣٥

ملاحظات
أخذت ٧٠

523

ملحاح الذكر في حيز الشئ
والاوقات ٩٠

الادل بدلاته صحيحة	الادل باقتضائه	المصدر المنقح وان اثبت لغة لايم	مفهوم المخالفة
٧٨	٨٣	٩٤	١٠٠
مفهوم القب	مفهوم الصفة	مفهوم الشرط	مفهوم الغاية
١٠٣	١٠٥	١٠٨	١٠٩
مفهوم الاستثناء	مفهوم العدد	مفهوم الحصر	من الوجوه الفاسدة القران في النظم
١١٠	١١١	١١٢	١١٤
تخصيص العام ببيه	تخصيص العام بغرض المتكلم	حل المطلق على المقيد مطلقا	ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
١١٦	١١٨	١١٩	١٢١
بيان التقرير الخ	بيان التفسير	بيان التغير	التخصيص قصر العام على بعض متناوله
١٢٤	١٢٥	١٢٦	١٣٤
الاستثناء	التعليق بمنع العلنية	بيان الضرورة	بيان التبديل
١٤٠	١٥٧	١٦٦	١٦٨
المبحث الخامس في النسخ	الاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشئ	القياس لا ينسخ ولا ينسخ	الركن الثاني فيما يختص بالسنة
١٧٩	١٨١	١٨٣	١٩٦

فصل

فصل فيما يتعلق بالقول صحيحة	المبحث الثاني في شروط الراوى	المبحث الثالث في بيان حال الراوى	الرابع في بيان الانقطاع
٢٠٠	٢٠٥	٢١٠	٢١٥
الخامس في الظعن	المبحث السادس في محل الخبر	واما حقوق العباد الخ	السابع في نفس الخبر
٢٢٦	٢٢٩	٢٦١	٢٣٢
فصل في بيان فعله عليه السلام القصدى	فصل في تقريره عليه السلام	تذنيب شرائع من قبلنا الخ	الركن الثالث في الاجماع
٢٤٠	٢٤٤	٢٤٧	٢٥٢
ركن الاجماع الاتفاق والعزيمة فيه	شرط الاجماع اتفاق الكل	حكم الاجماع الخ	الركن الرابع في القياس
٢٥٧	٢٦١	٢٧١	٢٧٥
شرط القياس	ركن القياس	فصل ان سبق الافهام الخ	دفع القياس الخ
٢٨٣	٢٩٧	٣٣٥	٣٤٣
السادس المعارضه	السابع القول بموجب العلة	تذنيب في الادلة الفاسدة بافواعها	باب في المعارضة والترجيح
٣٥٧	٣٦٢	٣٦٦	٣٧٠
اما الترجيح فهو الخ	تذليل يشتمل على الترجيحات المردودة	المقصد الثاني في الاحكام وما يتعلق بها	السنة نوعان سنة الهدى
٣٨٠	٣٨٥	٣٨٧	٣٩١

المكروه نوعان القسم الثاني الرخصة	واما العلة فما يضاف	واما السبب	
تقديم الخ وهي ما شرع ثانيا	اليه وجوب الحكم	فما يكون طريقا	
صحيحة	مبنية على الاعذار	الى الحكم قط	
٣٩٣	٣٩٣	٤٠٦	
اعلم ان لكل من	واما الشرط فهو	واما العلامة	الركن الثاني في بيان
الاحكام سببا	ما يتوقف عليه	فما يعرف الحكم	الحاكم على
ظاهرا	الوجود	به الخ	المكلف
٤١٢	٤١٧	٤٢١	٤٢١
الركن الثالث في	حقوق الله تعالى	الركن الرابع	بيان العوارض وهي
بيان المحكوم به	انواع ثمانية	في المحكوم عليه	نوعان الاول الخ
٤٢٨	٤٢٩	٤٣٢	٤٣٧
النوع الثاني من	الحرمان	الخاتمة في	
العوارض الخ	انواع	الاجتهاد	
٤٥٠	٤٦٣	٤٦٤	

هذا الجزء الثاني من حاشية العلامة الازميري

على شرح مختصر التفاضل من لا خسر

المسمى مرآة الاصول في شرح

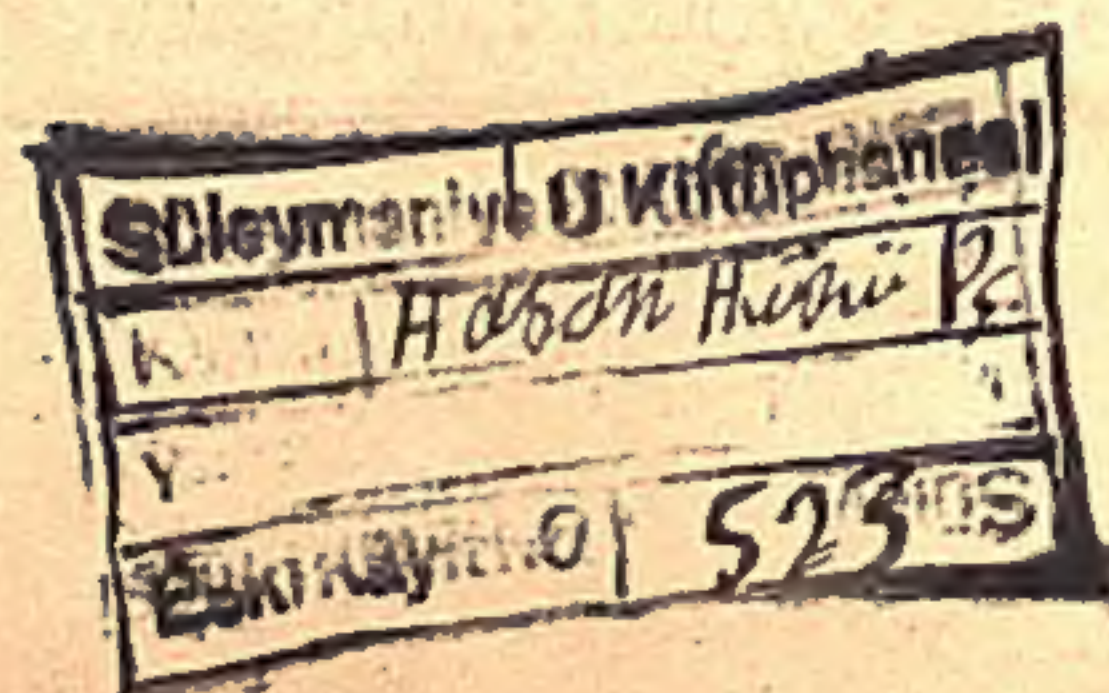
مرقاة الوصول في اصول

الفقه شعبنا الله به

في الدارين

امين

٤



(تذييل) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لادلائها على معان بعضها الحقيقية وبعضها مجازي توقف شطر من المسائل التفسيرية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً أو تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للعرف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميزها عن حروف المعاني التي نبتت الكلمة عليها وركبت منها فالهزة المتشوقة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المعاني

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يتوقف شطر من المسائل التفسيرية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغیر الموطوء والمراد بالشرط البعض مطلقا لا النصف (قوله في البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعاني لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى التركيب (قوله والاول اوجه) اي التغليب اوجه من التشبيه لما في التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الحروف قبل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان الغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي واجيب بان الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ (قوله)

سميت

سميت بها) اي بحروف المعاني (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اي قصد بها الواضع للاستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها لمعان تميزها عن حروف المباني (قوله فالواو لمطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضي انه يحتمل ان يكون الفعل حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو او لا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة ولا ترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور في النبوت او في الحكم او في الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضي من الاحتمالات الثلاثة يجري في كل من التشريك في النبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات ثم التشريك في النبوت يكون فيما اذا كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعي) ولهذا قالوا الترتيب واجب بحق اعضاء الوضوء لاقتضاء الواو في آية الوضوء الترتيب والمشهور انهم استدلوا على وجوب الترتيب بالقاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على الترتيب والقاء دخل على الجملة التي لا ترتيب بين اجزاؤها فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلامنا في ترتيب الاجزاء ولا دليل عليه (قوله واستدلوا على ذلك بوجوه) الاول النقل عن ائمة اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة في اللغويات الثاني استقرار موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما في قوله لغیر الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغیر الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق) ليس له دلالة على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا يفرق في ذلك الزمان

(فالواو لمطلق الجمع) اي جمع الامرين وتشريكهما في النبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام زيد (بلا دلالة على مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدلوا على ذلك بوجوه اخير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للتقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقرار) اي استقرار موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما في قوله لغیر الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغیر الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق) ليس له دلالة على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا يفرق في ذلك الزمان

(وأيضا التفريق في ازمئة التعليق لا) في
 ازمئة (التعليق) حتى يتعدى الطلاق
 بتفريق ازمئة التعليق فان الترتيب انما هو
 في التكلم لا في صيرورة اللفظ تعلقا (كما اذا
 كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان
 دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط
 يقع الثلاث اتفاقا فكذا هنا (او قدم
 الاجزئية) بان يقال لغير الموطوءة انت
 طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث
 يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
 الدار حيث تعلق به الاجزئية المتوقعة دفعة
 ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي
 حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده
 في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا
 فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة
 المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان
 الوقوع) اي وقوع الاجزئية انما هو (كالتعليق)
 التعاقب دون الاجتماع (كالتعليق)
 فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله
 ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة
 مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
 بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في
 الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد
 تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق
 الاجزئية بالشرط على سبيل التعاقب دون
 الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان
 المعلق بالشرط كالمجزع عند وقوعه

الترتيب الا ان المتصور الاهم في الترتيب (قوله لغير الموطوءة) اي لغير
 المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق
 لان صريح الطلاق فيها يكون زوجيا ويلزمها العدة فيصاف الاخير ان المحل
 واما في غير المدخول بها فهو يفيد اليقونة ولا عدة لها فلا يصادف ان المحل
 (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة
 يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب
 تقديره في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
 طالق في هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه
 (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة) واستدل بعضهم
 على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمنا الثلاثة فحين قال لامرأته قبل
 الدخول بها تجزأت انت طالق وطالق وطالق فانها حين بواحدة عندهم فلم تكن
 الواو للترتيب لوقوع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم ومالك واحمد فان
 عندهم تطلق ثلاثا بافاة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لان سلم ان عدم وقوع
 الثانية لكون الواو للترتيب بل كما ذكر من انها بات بالاول ولا عدة لها فلا يصادف
 الثاني والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل
 وقد دفع بالمنع والنقض ايضا اما المنع فبما ذكرنا في قول الامامين واما النقض
 فلان الواو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث في انت طالق وطالق وطالق
 ان دخلت الدار باخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب)
 فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الاغلال على الترتيب الذي نظمت
 به ولا يخفى عليك ان الضمير المنسوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والازم
 جعل المقيس عليه وهو التعليق مقبلا وهو باطل فالاول ترك هذا البيان لعدم
 الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى في كما في جلست بالمسجد
 فلا يراد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزء معلقا بالشرط ولقائل ان
 يقول ان اتفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للشيء ممنوع
 لان سببية المجموع للتعليق قد تكون يكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر
 معلقا عليه (قوله كالمجزع عند وقوعه) قيل لان سلم صحة اعتبار المعلق بالمجزع
 مطلقا لا ترى ان من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق
 واحدة لا بل ثنتين قد دخلت الدار تطلق ثلاثا فلو تجزئ هذا اللفظ قبل الدخول
 لم يقع الا واحدة واجيب بانه يصح اعتبار المعلق بالمجزع لان الواو للعطف المطلق

وهذا

وهذا لا يختلف بالتجيز والتعليق واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان
 لا بل لاستدراك العطف باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد
 ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كأنه
 اعاد الشرط في حق الثنتين مما لا يوجب لابل بخلاف ما اذا تجزئ بقوله لا بل لانها
 باتت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار اه)
 فيه وفي تاليه اشارة الى ترجيح قول ابي حنيفة في المسئلة المذكورة قال خمس
 الاثمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان المفظوظ يصير طلاقا
 عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فكذا عند
 وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل نحو الاسلام الى قول
 الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابي حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول ابي
 حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو
 الاقتران لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة
 فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تعرض للقران وقالوا موجه الاجتماع
 والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة فصار ككت الاولى انتهى يعني ان الثانية جملة
 ناقصة فشارك الاولى فيما تمت به فشاركها في الشرط فصار الشرط شرطا
 للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة
 وترتيب قترلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزئية
 ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجهه فصار ذلك كتكرار الشرط وكقديم الجزاء
 ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق
 وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل
 التعليق بشرط تعلقها ازمئة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
 الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تعرض للترتيب لا محالة ولا توجهه فلا يترك
 المقيد بالمطلق انتهى يعني سلمنا ان الثاني تعلق بواسطة فتعلقه في الحال انما هو
 تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم
 بان يجعل الثاني مرتبا على الاول في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل
 التعليق بشرط تعلقها ازمئة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
 زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
 واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تعرض
 للترتيب لا محالة ولا توجهه فلا يترك المقيد اي موجب الكلام الذي يفيد

وفي المجزئين بالاولى فلا تصادف الثانية
 والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف)
 صورة (التكرار) التي اوردناها مقبلا عليها

في

الاجتماع بالماضي الذي هو الواو وميل القاضي ابي زيد الى قول الامامين ايضا
 (قوله فان كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان اتفاه
 الواسطة في التعليق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
 قطعي لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولا شك في كون التكلم
 على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمى فالصريح اولى
 واجيب بانه اذا اتى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون
 التفريق في ازمة التعليق لاف ازمة التطبيق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة
 لان تعليق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لاحكام ولا حقيقة
 لانه يمكن ان يتعلق اجزى كثيرة بشرط مقصد فيتعلق وطالقي وطالقي بعين الشرط
 الاول لا يتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالقي ثلاثا كما
 زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا
 تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشئين اه) يعنى ان الجملة اذا عطف على جملة
 اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
 فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار
 فانت طالقي وطالقي فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شئ
 تتم به وذلك الشئ لا يكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تتم به الاولى
 لا يخلو اما ان يكون بعينه بلا تقدير او يتقدر معاد امره اخرى لاسبيل الى الثاني لانه
 انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاء في زيد وعمر فانه يتدرجاء في
 معاد امره اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في مجيء واحد لان العرض الواحد
 لا يمكن ان يقوم بمجلين واما اذا لم تمتع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يتقدر معادا
 بل يشترط ان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
 ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
 فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
 يتقدر بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي تم به الاولى ولا يقتضى العطف
 تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وقائده تظهيره في قال
 كلما حلفت بطلاقك فانت طالقي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالقي وطالقي
 فانه يمين واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان
 الشرط معادا مقدرا الوقوع لطلقتان بمقتضى كمال كونهما حينئذ يمينين وكذا لو قال
 انت طالقي ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

فان كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط
 محل النزاع فتعلق الثانية بالشرط
 والثالث بواسطة الثانية كما عرفت فافترا
 (و) بخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل
 يتعلق بالشرط دفعة واحدة لان اذا كان في آخر
 الكلام ما يفيد اوله توقف التعليق حتى يانم
 فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يانم
 بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه
 بشئ مثل ان يقع خبرا لمبتدأ او جزاء لشرط
 اوصفه لوصف او نحو ذلك (فيلد) الواو
 حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق)

الثانية

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلت لطلقت
 الواحدة ولو كان انت طالقي معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا يرد عليه مشل قوله
 هذه طالقي ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول
 معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة لطلقت
 كل واحدة منهما ثنتين لا تقسم الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان
 يجعل الالف منقسما عليهما كما في الجامع الكبير لا نقول تعذر هنا الشركة لان
 في تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة
 وسد باب التدارك بالكمية وبالاتقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا
 ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى في الخبر كقول الرجل هذه
 طالقي ثلاثا وهذه طالقي فان المرأة الثانية لم تطلق الواحدة لان لا يذكرو
 طالقي الثاني بل انما تشاركها في الحصول وثبت مضمونها فقط من غير اعتبار
 خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى
 لعدم افادتها بدونها لا مجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق
 الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا سمى بعضهم هذه الواو واو الاستدعاء وبعضهم
 واو التظلم وبعضهم واو الاستئناف وقال نضر الاسلام هذه التسمية كلها فضول
 من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست مجرد
 العطف بل لاقتفار الكلام الثاني اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل قد تقدم
 انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالقي وطالقي فانت طالقي ثلاثا عند الامامين
 فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى تعليقه
 بالخلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالقي لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار
 كما في الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الواحدة قبل دخول
 الدار (قوله قوله اه) مبتدأ خبره يمين واحدة وذلك لان الواو في قوله وطالقي
 يفيد جمعه مع المعطوف عليه في التعلق بالشرط المسد كور فيكون يميننا واحدة
 (قوله وانما افادت ذلك) اي افادت الواو والجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة
 الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين
 فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد وعمر اي حصل منهما القيام ومرة تجمع
 الفعلين فصاعدا في اسم نحو قام زيد وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد ومرة
 تجمع بين مضموني الجملتين فصاعدا في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم
 وعمر وقاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول

قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالقي
 وطالقي وطالقي بعد قوله كلما حلفت بطلاقك
 فانت طالقي يمين واحدة ولذا يقع طلقة
 واحدة اتفاقا بضمير كمال وكذا انت طالقي
 فيقع ثنتان بمقتضى كمال وكذا انت طالقي
 دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به
 واحدة وان دخلت هاتين (او) لم يتعلق المعطوف
 عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك
 الشئين (في الحصول) اي حصول
 مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
 الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك
 اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن
 الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالقي وان
 دخلت الدار فانت طالقي حيث يقع ثنتان

اذا دخلت ما (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاول في الثاني او العكس (فن
القرآن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية
واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني
وعلى هذا نفس (وتستعار) الواو (للحال)
لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين
الحال ونها من محتملاته فيجوز استعارتها
لمعنى الحال عند الاحتياج (كأدلى الفاء
وانت حرة لا يعتق قبل الاداء) لان الواو
للحال اذا لوجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان
دخلت الدار رابعة فانت طالق فتعلق الطلاق
بالركوب فتعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان
أديت الى الفافات حرفان قيل ماذا عكس
ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت
في انت حرة اقتضت ان تكون الحرية شرطا
للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم
الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع
الحرية في الحال قلنا ولا لانه من باب القلب
والتقدير كن حرة وانت مؤدى الى الفاء وانما
جعل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه
الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه
التخيير وليس في وسع المتكلم تخيير الاداء
فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره
ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعل على القلب
الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة
الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة
مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام
أدلى الفاء تضرع حرة تكون الحرية متعلقة
بالاداء ضرورة

في الثانية والكلام الاول في الثالثة وقع عن سهو وغلط والثاني تدارك له ولتوهم
ايضا ان المتكلم في المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع
الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فالواو تصير الجمعية نصا انتهى
فالظاهر منه جريان تلك الافادة في صورتين ويمكن ان يقال ما ذكره الرضي فيها
كان المعطوف والمعطوف عليه متغايرين على ما ترى وما نحن فيه في الصورة
الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعني طالق وطالق فلامعنى لاحتمال الرجوع
والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذا دخلت ما) هكذا في بعض النسخ تنبيه
الضمير المنصوب فيلزم ان يكون الداران متغايرين وفي اكثر النسخ وقع الضمير
مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسبات لقوله السابق اذ لا لاهاى الواو
لاحتمال الرجوع النسخة الاولى اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة
(قوله لم يذكر طالق الثاني) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين
المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم
ان الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالاً لتعلقها بالاولى معنى والتعلق
المعنوي يعنى عن الرباط كما في ضرب زيد راكبا لانها لما كانت لمطلق الجمع
والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيدته جاز
استعارتها لمعنى الحال فاستعاروها له عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على
هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى استعارة على اربعة اقسام
قسم يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق
وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم يختلف فيه عند ابي حنيفة ليست
فيه للحال وعندهما للحال اما الاول فما ذكره بقوله أدلى الفاء وانت حرة فانه
لا يعتق ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا
وطبعا وقد عدم ههنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف
فيجعل الواو للحال احترازا عن الالف واذا جعلت للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء فتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه
بالدخول في قوله ان دخلت الدار رابعة فانت طالق فصار كأنه قال ان اديت
الى الفافات حرة وقوله والاحوال شروط شرح لقوله فلا يعتق قبل الاداء وقوله
يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث
ان الجزاء في ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ما ذكره في عامة الكتب
واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان

الحال

الحال في المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
فكيف ما ليس بصريح فيها الثاني سلمنا ان مقتضى الكلام حينئذ
شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فتكون سابقة على الاداء لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان
ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسبوغ وفرق ما بين ما هو صفة وبين
ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه الاول انه من باب
القلب كما في عرضت الناقة على الحوض ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
خفيف وانما هو من الخطابة الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه أدلى الفاء تضرع حرة كانت
الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود
المتكلم ليس يثبت لانه مدعى والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة
كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن
الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
أدلى الفاء مقدرا للحرية في حالة الاداء فيثبت تعلق الحرية بالاداء ورد بان
الحال المقدرة قليل والمقام الزامى فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم
عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حرة بوجوب الحرية للحال لولا قوله أدلى الفاء
فبانضمامه اليه تأخر العتق كما تأخر بانضمام الشرط فكان كشرط من
هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين التزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
حال الاداء صار وصفه فلا يسبقه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف
ورد بانه حال المؤدى لاحال الاداء فلا يكون وصفه السادس ان الحال
قيد لعامله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا
بالمطلق فلا جرم يقتضى ذلك سبق اداء يقيد بالحرية فيكون مقيدا على الحرية
وفيه نظر اذ اخفاء في كونه مقيدا مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه
بل في كونه المقيد اعني الاداء مسبوقا بقيده اعني الحرية وما ذكره
لا يقتضى ذلك واما الثاني فكقول من قال لا امرأته انت طالق وانت تصلين او وانت
مصلحة فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من
الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يقيد
الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

في

شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لا خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يمتثل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شيء لهما طريقان احدهما ان الواو قد استعار الباء كما استعيرت له في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا عن الالف والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين فيجعل للعمال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها لم لها بهذا المال وصار كانه قالت طلقني في حال كون الالف علي وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي ألف فلما قال طلقك كان تقديره بذلك الشرط فصار نظيره قوله آذني الفاء وانت حر علي ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانه لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حل الخلافية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين في البدء وكيلا بعد الاخذ في العمل شريك بعد ظهور الربح ولا يبي حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الابدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق امر زائد وما كان زائدا كان جائزا لا تفك كالك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وانما كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار عينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويبحث به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق عينا (قوله

والفداء

والفداء للتعقيب اه) اعلم ان موجب الفداء ان يكون وجود الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط الجواب بالشرط والا لكان مقارنا له وليس القران موجبه ولكن تلك البعدية تكون في كل شيء بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولده اذ لم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذ لم يبق في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قيل الفداء في هذه الآية للسيبة للعطف وفاء السبيبة لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب بان فاء السبيبة ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفداء في ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كافي قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظما مانفكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطف مفردا على مفرد تقيدان ملازمة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملازمة المعطوف عليه له بلامهلة بمعنى قولك قام زيد فعمر وحصل قيام عمر وعقب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملازمة المدلول عاملها كما كان في نحو قام زيد فعمر وبل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جاء في زيد الاسكل فالشارب فالناثم اي الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالأقمة فالأقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي بعد ها عقب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فبعد عمرو وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكري ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجرى (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفداء مطلقا عاطفة اوسبيبة للتعقيب الزماني اراد ان يذكر انها على اي شيء تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفداء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب ولهذا يسمى هذا الفداء فاء السبيبة فان قيل ان اردتم من ترتب الحكم على العلة ترتبه عليها في العقل فسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لئلا يكون ليس هذا مفهوم

(والفداء للتعقيب) اي لا فائدة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفداء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متبذرا عن العطف كما في جواب الشرط بالفداء (فقي) قوله (ان دخلت هذه النار فلهن لا يحث بترك) دخول (احدهما) ولا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اي الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقب الاولى بلامهلة (وتدخل حكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل الفداء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (قوله فهو حر في جواب من قال بعثت منك هذا العبد بكذا قبول) لبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقب الايجاب وهي للترتيب

ولا يترتب العتق على الإيجاب الأبعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف
قوله هو حر أو وهو حر حيث لا يكون قبولا
للبع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد
الإيجاب بأن جعل أخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الإيجاب ولقبول البيع بأن جعل إنشاء
للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالثبوت
ويسمى هذا إفاء التفريع والسببية (وقد
تدخل) إفاء (العلل إذا دامت) تلك العلل
فإنها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو
في قيد ظالم أبشر فقد تأنث الغوث فإن الغوث
بعد ابتداء الإخبار بقاء ويسمى هذا إفاء التعليل
لأنها بمعنى لانه (ففي) قوله (أدلى الفانك حر
حر يعتق حالا) لأن معناه أدلى الفانك حر
وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو
حقيقة إفاء بتقدير أن أدبت إلى الفانك
حر لأن الإخبار خلاف الأصل فلا يصار إليه
بلا ضرورة فإن قيل دخول إفاء على العلل
أيضا بخلاف الأصل قلنا قيدنا هذا على
بحقيقة إفاء من وجه لأن العلة لما كانت
مستدامة يحصل الترتيب فكان أولى من
الإخبار وفيه بحث لأن الإخبار وإن كان
خلاف الأصل إلا أن فيه عملا بحقيقة إفاء
من كل وجه فينبغي أن يكون أولى فالصواب
أن يقال بتقدير الشرط الناقل إلى المستقبل
عند التلفظ به لم يعمد مع الماضي نحو أنتي
أكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الإسمية وهي
أبعد من الماضي أولى (ويستعار) إفاء
(للوافين) قوله (فلان على درهم فدرهم)

بمعنى

بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في قيد ظالم
وقد ظهرت أمارات الخلاص أبشر فقد أنك الغوث وقد نجوت باعتبار أن
الغوث علة باقية بعد ابتداء الإخبار وتسمى هذه إفاء التعليل لأنها بمعنى لام
التعليل والإخبار يستعمل لازما ومتعديا وهما بمعنى اللزوم أي صرنا إشارة
وتظيره ما قالوا فبين قال لعبد أدلى الفانك حر أنه يعتق حالا وتقديره أدلى
الفلانك حر لأن الحرية والعتق محال له وإما فاشبه المتأخر فتعجز به الحرية ومثله
أيضا ما لو قال لحرى أنزل فانت آمن أنه آمن نزل أو لم ينزل لأن اللامان وهو العلة
دواما فإن قيل لم لم يحمل قوله أدلى الفانك حر على تعليق الحرية بالاداء حتى
يكون قوله أدلى الفانك حر حركا هو حقيقة إفاء ليسير كانه قال أن
أدبت إلى الفانك حر فالجواب أن ذلك يحتاج إلى الإخبار فلا يصار إليه
بلا ضرورة لأنه خلاف الأصل فإن قيل دخول إفاء على العلة أيضا بخلاف
الأصل فالجواب بأن فيها قلنا عمل الحقيقة من وجه لأن العلة لما كانت مستدامة
حصل الترتيب فكان أولى من الإخبار ورد بان الإخبار وإن كان على خلاف
الأصل فبمعنى حقيقة إفاء من كل وجه فيكون أولى واجيب عنه بوجهين
أحدهما ما ذكره بقوله أن تقدير الشرط الناقل إلى المستقبل أم والثاني أنه على
تقدير الإخبار لا يبقى إفاء للعطف لأن إفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض
للعطف وعورض بانها في العلة كذلك واجيب بأن إفاء في العلة للتعقيب
المحض وهو عمل من وجه لقوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارض اقتراح
ما قلنا بعدم الإخبار فإن قيل إفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه
وفي الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الإخبار واجيب بأن
الإخبار أقوى لأنه خلاف الأصل من كل وجه فلا يعارض ذلك هذا وانما
عدل رحمه الله عما في التوضيح من أن المعلول إذا كان مقصودا من العلة يكون علة
غائية فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة لأنه إن أراد أن المعلول علة غائية
للعلة معنى أو لفظا فمنوع وإن أراد أنه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه يقتضي
عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لانه درهمان) قال الشافعي
يلزمه درهم واحد لأن الحقيقة قد تعذرت لاحتمال ولا يمكن صرفه إلى الوجوب
أيضا لأن وجوب الثاني بعد الأول متصلا به غير متصور إذا لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوبه فينفصل لاحتمال فحمل على جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ
لأن كيد مضمون الجملة الأولى كانه قال فهو درهم قلنا جعله جملة مبتدأة

في

حتى لانه درهمان لأن إفاء الترتيب ولا يمكن
رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين
والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور
فيها الترتيب فتجعل إفاء مجازا عن الواو
لمشاركتها في نفس العطف ويجوز أن
يصرف الترتيب إلى الوجوب لا الواجب
وتبقى إفاء على حقيقتها (ونعم للتراخي) وهو
أن يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك
التراخي عند أبي حنيفة (في التكلم) ويلزمه
التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
قولا بكلمة التراخي أذلو كان التراخي في الحكم
دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه
دون وجه ولأنها دخلت في اللفظ فيجب
إظهار أثر التراخي فيه أيضا (وعندهما
في الحكم) لا التكلم لأنه متصل في التكلم حقيقة
فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع
الاتصال فينبغي أن يكون الاتصال لفظا
مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد أنه تراخي
اللفظ بل تراخي الحكم الحاصل عند تراخي
اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة
ولأنه في اعتباره حتى تم الثاني بآتم به الأول

وانما التزاع في جعله الاتصال الصوري
 المشروط في العطف بمنزلة الانفصال
 الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به
 الاول (فاذا قال) الزوج (غير الموطوءة
 انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
 نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط الا في لانه
 كما انفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم
 المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم
 الشرط تعلق الاول) وقائده انه ان ملكها
 ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني)
 في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان
 دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
 طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل
 ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر
 في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
 خيرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يبلغ
 لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال
 صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
 ما تم به الاول (وفي) حتى (الموطوءة) ان
 اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال
 لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليها ثم
 قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
 موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق
 الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط
 (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقي) اي
 الثاني والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل
 المذكورة (يتعلق جميعا) بالشرط (ويترتب
 بالترتيب) عند وجود الشرط

الدار فانما اجل ثلاث (قوله في الصور كلها) اي الصور الاربع باعتبار تقدم
 الشرط وتأخره في غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب)
 يعني ان العمل بحقيقة ثم يقتضي وجوب التكفير قبل الحنث عملا بوجوب الامر
 وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا
 فاستعمل معنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعي اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز
 واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليات بدل على جواز ذلك
 وماروى في الرواية الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب
 فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب في
 حله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك
 العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك
 فواجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل
 ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على
 المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بقوله تحقيقا لما هو المقصود
 وبان في اذهابنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركها من وجوه حمل على الجواز
 وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم ايضا والامر
 بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة
 غير موقوف على التحريم عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو
 وجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب باننا حملناه على الواو
 لبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض
 فان قيل فيلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور
 فتجوز الزيادة به (قوله اي جعله في حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يلينا
 مفرد او جملة وعلى التقديرين فهي للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها
 مسكوت عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهي حرف عطف فان تقدمها
 امر او ايجاب نحو اضرب زيدا بل عمرو او قام زيد بل عمرو يكون ما قبلها مسكوتا
 عنه فيحتمل ان يكون المخاطب ما موراضرب زيد وان لا يكون ما مورابه وان
 تقدمها نفي او نهي نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقيم زيد بل عمرو يكون ما قبلها
 كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكانت قلت قام عمرو
 وليقم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها منقيا لانها للاضراب عن الاول فكانت
 قلت بل ما جاء في عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت في الاثبات مسندا الى ما بعدها

في الصور كلها لان ثم العطف بالتراخي
 في المحكم فلو جود العطف يتعلق الكل
 بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا
 فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع
 الثلاث والافيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم
 المحل (وتستعار) ثم (لواو) بجامع
 كونها للعطف (كقوله عليه السلام) من
 حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
 (فليكفر عن يمينه ثم ليات) بالذي هو خير
 وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليات
 بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه
 الرواية على حقيقة ما اذا الكفارة واجبة بعد
 الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة
 ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة
 كذا في الاسرار ولو صححت لكان ثم ثمه بمعنى
 الواو مجازا لاننا لو حملنا بحقيقته لا يمكن العمل
 بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس
 بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر
 تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ
 الكلام سبق له (وبل للاضراب عما قبله)
 اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
 لنفيه واثباته

وان وليها جلة فهي للاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجلة الاولى الى الثانية
 لكونها اهم وقد تجبى للفظ في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بلا خلاف
 واما ما يليها الجلة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المغنى عن
 الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
 فقد قال في الرضى انه وهم من صاحب المغنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
 لكن بعد الايجاب جلا على بل (قوله واذا انضم اليه لا صار نصافي فيه) اى
 سواء وقع بعد الايجاب او الامر بنحو قام زيد لابل عمرو واضرب زيدا لابل عمرا
 او وقع بعد النقي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب
 والامر المقدم لا الى ما بعد بل وفي النقي والنهي يرجع الى معنى ذلك النقي والنهي
 مؤكدة لمعناها وما بعد لابل حينئذ يابى على الخلاف المذكور بين الجمهور
 والمبرد كما في الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اى معنى الاضراب هو الرجوع
 (قوله وهو في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما في الرضى حيث
 قال ولا تجبى بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لان التدارك الغلط الحاصل
 عن الجزم بمحصل مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام
 لا بمحصل شئ ولا تحصيله حتى يقع غلط في تدارك وكذا قيل انما لا تجبى بل بعد
 التضيض والنهي والترجي والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد
 منه معنى الامر والنهي كالترجيض والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضراب
 يكون في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون
 الكلام لا عن الجزم بمحصل مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء
 ههنا اعم من الانشاء الطلبي كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعي كالعقود
 الشرعية من البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعي
 وهو لا يمتثل الرذ والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن
 سهو وخطا ايضا ولا يمتثل عليه ان الانشاء كما لا يمتثل الكذب لا يمتثل السهو
 والخطا ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود) فان قوله انت طالق
 واحدة في انت طالق واحدة بل نيتين انشاء فكما يلفظ به يوجد طلاق واحدة
 فلا يمكن اعدام تلك الطلاق بقوله بل نيتين فيقع الثلاث بالضرورة للمدخل بها
 لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه
 درهمان استحسانا لانه لا ثلاثة لانه اقرار والاقرار اخبار فيتمثل التدارك الا ان
 التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقربه او لا نفي اصله على ما بينه رحمه الله

تعالى فكأنه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله فقال بل
 معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط
 بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل القاتوب حيث يلزمه الجميع
 (قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا وهو قول زفر
 لانه لا اعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى
 التدارك) هكذا فسر في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
 الاستدراك لكنه قال في التقرير الاستدراك قطع قوه السمع فاما قال
 ما جاء في زيد والسمع سمعه فقد يتوهم انه لما لم يجز زيد لم يجز عمرو قطع قوه
 بقوله لا يمكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان
 باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار قوه السمع ولان التدارك ياتي بعد
 الاثبات والنقي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النقي وان بل قيد اثبات ما بعدها
 ونقي الاول والاستدراك يقيد اثبات ما بعده فاما نقي الاول فبديله انتهى
 والمراد بديله هو النقي الموجود فيه صريحا (قوله اذا توهم الخطاب عدم
 مجبى وعمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا
 جاء لدون عمرو فعلى المشهور ان لا يكون لقصر الافراد على ما في المفتاح
 لقصر القلب (قوله وهو لا يمتثل النقي) لان حرف النقي انما يدخل على
 الحكم ولا حكم في المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النقي) يعنى انها
 اذا دخلت على جملة فذلك الجملة تحتل النقي فيكون ما قبلها متفيا في معنى
 اختلاف الكلامين بالنقي والاثبات سواء كان النقي هو الاول او الثاني لكنا
 ليست نظيرة بل في الوقوع بعد النقي والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن
 لان بل للاعراض عن الاول ولكن لا اعراض فيها اصلا بل قيد تحقق الحكمين
 معا (قوله لم يمكن الجمع بينهما) اذ لو اجمعت على الاثبات والنقي لا يمكن جمعهما
 لامتناع اجتماع التقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما اتفق) اى
 اتظم واربط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك لما قبلها كما في جاء في زيد لكن
 عمرو لم يجز وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيد لكن اهنه بخلاف ما جاء
 زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجمله لا بد ان يكون
 المذكور بعد لكن بما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه الخطاب عكسه
 او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا كلام المفرد
 موافق لكلام المقر لا تفاهما في اصل المال فانه لم يصرح برذائل الاقرار وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل
 هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقربه
 او لا لا بنفي اصله كيف واصل ما دخل في الثاني
 فالوصح التدارك بنفي اصله لا بجمع النقي
 والاثبات في شئ واحد فكأنه قال على درهم
 ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم
 آخر كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن
 للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم
 الناشئ من الكلام السابق عدم مجبى وعمرو
 لكن عمرو اذا توهم الخطاب عدم مجبى وعمرو
 ايضا الخاطلة بينهما (بعد النقي ان دخلت
 المفرد) فانه لما وضعت الاستدراك وجب
 مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
 وهو لا يمتثل النقي يجب ان يكون ما قبلها
 متفيا لقصر القلب (قوله وهو لا يمتثل النقي) لان حرف النقي انما يدخل على
 الحكم ولا حكم في المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النقي) يعنى انها
 اذا دخلت على جملة فذلك الجملة تحتل النقي فيكون ما قبلها متفيا في معنى
 اختلاف الكلامين بالنقي والاثبات سواء كان النقي هو الاول او الثاني لكنا
 ليست نظيرة بل في الوقوع بعد النقي والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن
 لان بل للاعراض عن الاول ولكن لا اعراض فيها اصلا بل قيد تحقق الحكمين
 معا (قوله لم يمكن الجمع بينهما) اذ لو اجمعت على الاثبات والنقي لا يمكن جمعهما
 لامتناع اجتماع التقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما اتفق) اى
 اتظم واربط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك لما قبلها كما في جاء في زيد لكن
 عمرو لم يجز وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيد لكن اهنه بخلاف ما جاء
 زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجمله لا بد ان يكون
 المذكور بعد لكن بما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه الخطاب عكسه
 او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا كلام المفرد
 موافق لكلام المقر لا تفاهما في اصل المال فانه لم يصرح برذائل الاقرار وهو

واذا انضم اليه لا صار نصافي فيه نحو جاء في
 زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا
 لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات
 ما بعده على سبيل التدارك) ان الكلام الاول
 ما بعده على سبيل التدارك به ما كان ينبغي ان
 باطل وغلط بل ان التدارك به ما كان ينبغي ان
 يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله
 واثبات الثاني تدارك لما وقع اول من الغلط
 فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية او ثانياً وقيل
 ثم الاضراب انما يصح اذا احتل الصدر الرذ
 والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء كما ظن
 التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء وهو اعم
 صاحب التتبع فانه لتدارك الغلط وهو اعم
 من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ
 يقارنه في الوجود فكما يلفظ يوجد فلا يمكن
 اعدامه حين هو موجود (قوله انت طالق)
 طالق واحدة بل نيتين تطلق الموطوءة ثلاثا
 لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد
 وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف) قوله
 له على درهم بل درهمان

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف
والثاني ان يكون محل الابات غير محل النفي
ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اى تقول له لك
(على الفاضل قال) المقوله (الا لكن
فصب) فان الكلام لما اتفق صح الوصل
بلكن وجعل على الخطأ في السبب لا الواجب
فتنى القرض واثبت الفصب (فلولاه) اى
لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين
المدكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما
(مستأنفا) لا يتعلق به بما قبله (تقول المولى
لامه تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بما تين) لانه تنى اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بما تين
او بما تين وانما يكون متساويا لاقال لا اجيزه
بما تين لكن اجيزه بما تين ليكون التدارك
في قدر المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح
بما تين لكن اجيزه بما تين كان كلاما غير متسق
لما قبله من تنى فصل واثباته بعينه وحين
اعترض عليه بعض الافاضل

٢٩

في الاستدلال ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد اه) اي
حينئذ لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل التكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب
الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
نقض اجمالى فصار الجواب منعاً للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بمحتها قل الائمة ومرجع
الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الائمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
اقول الاولى ان يقول على اننا نقول ابتداء لانسلم اه على ما وقع في حاشيته على
التلويح بمعنى ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جواباً لكونه
منظوراً فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان
قوله لا اجيزه بمثابة كمن اجيزه بما تين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعمه
صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمثابة واثبات مقيد بما تين
فلا يتحد محل النفي والاثبات (قوله واولا حذ ما فوقه) ذكر في المعنى ان او حرف
عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخير والاباحة والجمع المطلق كالواو
والاضراب والتقديم وبمعنى الا ان والشرطية والتبعية ثم قال التحقيق ان
او موضوعة لاحد الشئين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما هيبة المعاني
فستفادة من غيرها فالمصنف اختار ملك المتقدمين وقال مختصراً واولا حذ
ما فوقه بدل قولهم لاحد الشئين او الاشياء وأشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
الى ان هزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احداً قد يجي
بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لا فرق
بين احد من رسله واما منكم من احد عنه حاجزين ولهذا ففسره في قوله تعالى
لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع
غير متقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اي الشك اكثر مما يحصل من محل
الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار مجمي. احد الشئين او بالاتصاف
باحد الشئين يكون غالباً لشك المتكلم فيه والاما الخبر عن احدهما بغير عين
هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار مجمي.
احد الشئين حاصل من شك المتكلم فيه لان يكون الشك حاصل من اخباره
بمجي. احد الشئين بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره مجمي.
احد الشئين هو تشكيك المخاطب لاشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

وعلة عامة غالباً لاخبار بجبي احد الشئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار
 بجبي احد الشئين ومعلولة من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
 ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانا
 اوابا كم لعل هدى اوفى ضلال مبين) قال في المغنى هذه الآية الكريمة شاهد او
 الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملحظة غرض
 النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهوان السكاكي جعل هذه الآية من قبيل
 اجتماع مخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طاقة بالهدى
 وطاقة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤتوهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا
 انهم هم الكائنون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام
 لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني على
 ما في المواظف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاهم من ورطة الجهل المركب
 هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصول الى الحق (قوله
 وبالجملة الاخبار بالمبهم) اي الاخبار باحد الشخصين (قوله فن ههنا) اي من
 كون التبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
 لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك الاصدر الذهن اليه عند
 الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
 ايضا لم ينكر واذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا يتكرون وقد قالوا ان
 وضع الكلام للافهام وهذا يقتضي كون التبادر منه الافهام لا الشك والابهام
 قلنا لانهم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات لم توضع للافهام عند السلف
 ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك لان الافهام ينافي التشكيك
 لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد قصد افهامه فلا ينافيه فكذلك لا ينافي تبادر
 الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح ورد عليه بان
 الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام
 وضع للافهام لا يكون المقصود بذكر الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
 وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا لوضعه
 لذلك فيكون حاصله في مقامه لانه اما ان التشكيك والشك قد يجزعهما بل ينفذ
 وضع لهما نحو شكك وشك الامام في نفي الزوم فن حيث قصد بهما افهام
 وجود معناهما لان يقصد بهما ايجادهما والنتي ههنا هو الثاني لا الاول مع
 ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام ينافيهما بعيدا لانه اذا

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام
 وهو الاخبار فان الاخبار بجبي احد
 الشخصين يكون غالباً الشك المتكلم فيه بان
 يعلم ان الجاني احدهما ولا يعلم بينه وقد
 يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد
 اوابا كم لعل هدى اوفى ضلال مبين وبالمجمل
 الاخبار بالمبهم لا يجلو عن غرض الان
 التبادر منه الى الفهم هو الشك فنه ههنا
 ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع
 فيه لانهم لم يريدوا الا بادر الذهن اليه عند
 الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام
 للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان
 اولم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى
 بقصد افهامه بان يجزى المتكلم مخاطب
 بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف
 الانشاء

نافي التشكيك اللازم لظهور الشك قد نافي الشك فان منافي اللازم منافي
 للملزم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما ينافي ايجاد الشك
 والتشكيك به لافهام وجودهما فها ذكره الشارح من الفرق بينهما محكم
 (قوله لا يمتثل الشك او التشكيك) اي لا يوجبهما كما اوجبهما الاخبار (قوله
 ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل
 موجب الذي يتبادر منه في الانشاء كبادر الشك في الاخبار والمراد بالانشاء
 ههنا اعم من الظبي والشرعي كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارته اطعام
 عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفرعه بقوله فني هذا حر او هذا (قوله
 فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التقرير هذا الكلام
 انشاء يمتثل الخبر لانه في وضعه الاصل خبر الا ان الخبر يقتضي تقديم الخبر عنه
 على ما عليه وضعه وحيث لم تقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها
 فجعلناه انشاء حذرا من اللغو وقد رتبنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء
 تعديله لولا لايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف
 فظهر منه ان جعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرعا
 ابتداء والثاني ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار
 الثاني (قوله رجحان احتمال الخبرية) يعني انه يجعل على الخبر رجحان جهة
 الخبرية بكون احدا الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد (قوله يوجب
 ولاية تعيين) اي فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان
 يكون كل منهما عبا له او محلا للطلاق بان يكون كل منهما مازوجته (قوله يعبر
 عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول المذكور
 بينك الجهتين (قوله فشرط جهة انشائه) اي شرط لانشاءية ذلك التعيين
 والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعني الحرية لان ايجاد الشيء في محل
 مسبوق صلاحية المحل له (قوله لا يصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت
 (قوله ووجه اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لا جبر
 في الانشاءات) اذ المرء لا يجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول)
 بان يقول لفلان على مال (قوله اذ من ههنا) اي من الصلاحية للاتصاف
 على السوية لان مناط الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه
 مذكورا يجمع اجزائه في قوله او لاحدا ما فوقه فيوجب الشك في الاخبار
 ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

فانه لا يمتثل الشك او التشكيك لانه لا يثبت
 الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب او (التخيير
 في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية
 وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله
 تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية
 فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور
 وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففي)
 قوله (فذا حر وهذا الجمع) اي يجمع هذا القول
 وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب قدمت عليها
 (جهتيمما) اي جهة الاخبار والانشاء فانه
 اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه
 لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا
 محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية
 ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
 تعديله لدولة اللغوي وهذا معنى كونه انشاء
 شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فوجه
 الاخبارية (لا يعتق العبد في الاشارة اليه
 والى الحر) رجحان احتمال الخبرية ههنا
 (و) لجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين)
 يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء
 كما سبق (بجمع) ذلك التعيين ايضا وهو
 ان يقول اودت هذا (الجهتين) المذكورتين
 (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل)
 عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
 اودت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته
 (صح الجبر عليه) اي على ذلك البيان فانه
 لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبار ان كما اذا
 اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قبل
 ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

والتخير في الانشاء (قوله هذا هو الغلة اه) قال ابو يوسف ومحمد في المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شئ فعمله اكثر ما يحتاج بان وضع او لاحد الشيئين لاعلى التعيين وما هو كذلك فهو غير محتمل للعتق فلم يكن كلامه مصداقاً لمحل فلفظاً لما للعتق فظاهر واما الكبري فلا نه مبهم لتردده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهما لا يصلح محلاً للإيجاب فهذه الاصلح للإيجاب وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعتراض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام المهم اذ الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يمتنع عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة اى الفرد المتشرف في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائمة بين العبد ودانته ولا تصلح محلاً للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع او لاحد الشيئين لاعلى التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يعتق العبد عندهما لان اللغوم من الكلام لا حكم له اصلاً كما صرحوا به لكنه قال في الكشف قلاً عن المبسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او جارية قال هذا حر او هذا ارقاب احد همار لا يعتق عبده في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه رد ذلك لانه بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الابالية كالوجه بين عبده وعبده غيره وقال احد كابر فانه لا يتعين عتق عبده الابالية لان عبده الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهما وحاصل قول ابى حنيفة القول بوجوب العلة يعنى سلماً ان او لاحد الشيئين لاعلى التعيين فلا يكون محلاً للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام محتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازاً عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازاً اما ان التعيين من محتملاته فلا نه لو كان الايجاب في العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كافي الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لومات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسله او تصدقه

(ولان) اى تكون او لاحد الشيئين فصاعداً الصالح كل منهما للاتصاف بالملك على السوية ثم من ههنا ان الشك في الخبر والتفسير في الانشاء (ابن ابي) اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (قذا حر او هذا العبد ودانته) ووجهه لا يثبت به العتق لهذا هو صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية وغيره العلة العجيبة لا ما قال صاحب التتبع وغيرها من وضعه لاحدهما الذى هو اعلم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه العام اذا احكام الشيئين لاعلى المفهوم العام (وان) صحح تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (جعله مجازاً عن ابى حنيفة هذا القول بان) (جعله مجازاً عن ابى حنيفة المجاز عند في اللفظ كما سبق)

وسله تعين الاخر للعتق فلم انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازاً فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازاً عن التعيين يحتمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهداف بالكلية فيلغو ذكر ما ضم الى العبد من الدابة ونحوها كما في الوصية للحي والميت فصار كانه قال لعهده همار وسكت فصار ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمل له وان استحال حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافاً لهما فانما يتكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم لافي اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحاً لحكم الحقيقة لفا كلامه (قوله وهى) اى العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو واحد هما (قوله ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اى الثانى لقربه ولذ كرهه بغير مجاز بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحاً وبعد من الثالث بالنسبة الى الثانى (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا) اجاب جهورا صاحبنا عن هذه المسئلة بان القياس فيما ان لا يبحث الابان يجمع في النكاح بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكنا قلنا ان الثابت باوهنا تكرر في موضع النفي فاجوب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلفظاً قال وهذا عطفه بالواو فنصار جامعاً له الى الثانى بنى واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا تحث حتى تكلمهما ولو قلت والله لا اكلم فلانا وفلانا فليهما كملت وجب الحث (قوله الاول ان تقدير الكلام اه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الاثمة حيث قال لا وجه لتصحح ما قاله القرأ لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظاً يقال للواحد حر وللثنتين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لا يصلح خبراً للثنتين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثل الاول لفظاً لاثبات خبر آخر مخالف له لفظاً بخلاف مسئلة البين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجهاً للاولى والوجهان كصاحب التوضيح وقد جعله شمس الاثمة وجهاً لعدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجهها لعدم الجواز لان المقدرة قد تغير المذكور لفظاً كما في قولك هذا جالس وزيد بقدر

وهى تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين ويتعين بموت احدهما او ببيع العمل بالمحتمل اولى من الاهداف فيلغو ذكر ضخمة كالوصية لحي وميت (وفى) قوله لعهده الثلاث (هذا حر او هذا او هذا) عطف الثالث بالواو والثالث بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الاولين) لان سوق الكلام لا يجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام (كاحد همار وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكسبون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذا كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يبحث بالاول والاخيرين جميعاً لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر او هذا حران والمذكور في المعطوف عليه لفظاً حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثانى ان الثانى منفرد الاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخير بين الاول والثاني فلا توقف على الثالث فكانه قال لعهدهما حر وهذا واعتراض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر

فانما اوجالس فيجوز ان يقدر في المعطوف خبر محال لما في المعطوف عليه لفظا
 (قوله كافي لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثاني يوجب الخنث بالتكلم
 بالاول وحده ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الخنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما
 نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان له ان يختار الثاني وحده وبعد العطف
 عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده والاخيرين جميعا فكان من
 هذا الوجه مغيرا (قوله واجيب عن الاول) وقد اجيب عنه بوجهين آخرين
 احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك الازام اذ التقدير فيما هو المختار
 عند الجمهور هذا آخر وهذا آخر وتكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان
 الحرية القائمة بكل تغير الحرية القائمة بالآخر وبانه معارض بالقرب وكون
 المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثاني ان المعطوف في هذا الوجه
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة
 المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير معنى او هذا وهذا في معنى هذان
 ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطا بقافي التثنية وهو حر ان لا حر وحر (قوله ان
 لا يجتمعاه) اي وقد قال القراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني
 للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله
 لا تشرى به) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثاني لا يتعلق
 بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف
 المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على
 عطف المفقوظ على المفقوظ واذ اجاز فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
 واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثاني) واجاب عنه
 السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد
 فقد انتب انجي زيد ثم قولك وعمرو ليس الا بالاثبات المجبي لعمرو ومجبي زيد على
 حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشرىك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان
 يختار الثاني وحده واذ عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج
 عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا لزيد
 لانك اذا قلت زيد فلان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذ ضمنت اليه منطلق
 ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور
 معطوف على المأخوذ من صدر الكلام وعند القراء على الثاني كما تقدم (قوله
 بقيد العموم) اي السلب الكلي (قوله فيمثل) اي يمثل النبي عليه السلام

وعلى الثاني بان التشرىك لا ينافي التغير كافي
 لا اكلم هذا وهذا بل يوجب ههنا ان يجتمع
 الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يصح في
 احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند
 تقدير السلب لكل ان لا يجتمع في احد شق
 التخيير فانه اذا قال هذا آخر او هذا آخر وهذا آخر
 فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال
 لان افراد الخبر بالذکر ولو تقدير المارة افراد
 بالحكم المستقل لا تشرىك وعن الثاني بان
 مغيرة الثالث تنوقف على عطفه على الثاني
 معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف
 الثاني فانه معطوف على الاول ومغيرة لفظا
 (وقيد) او (العموم) اذا استعملت
 (في) سياق (التي) وما يجعاه كالنبي
 (لفظا) فهو ما جاء في زيد او عمرو اي لا هذا
 ولا ذاك ونحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اي
 لا هذا ولا ذاك فيمثل بان لا يطيعهما اصلا
 لا بان يطيع واحدا منهما قط (او معنى)

ذلك النبي بان لا يطيعهما اصلا لا بان لا يطيع واحدا منهما فقط والالفاظ السلب
 الكلي ثم الواقع في السخ لا بان يطيع والاولى ان يقول بان لا يطيع بحرف النقي
 تأمل (قوله بان تقع في اليين المبت) لان هذا اليين للمنع (قوله انها لاحد
 الامر من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون احدا للعدد المخصوص بمعنى
 الواحد وحينئذ همزة منقبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح
 ان يخاطب وحينئذ يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزة
 اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الامع كل قوله ان واحدا
 الامر من لا يجوز ان يحمل على المعنى الثاني لان احدا على المعنى الثاني لا يستعمل
 الا في ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل في
 الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامر من ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين حله
 على الاول فلهذا قال واتقاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله
 واتقاء الواحد المهم يشعر بان المراد بقولهم ان واحدا الامر من الذي هو اعم
 من كل هو الفرد المتشرب المفهوم الاعم وقد حله على ذلك فيما سبق عند الرد على
 التنقيح فين كلاميه تنافي تأمل (قوله الاباتقاء المجموع) الاولى ان يقول
 الاباتقاء كل واحد لان اتقاء المجموع لا يستلزم السلب الكلي الذي هو المراد
 ههنا لجواز اتقاء المجموع باتقاء جزء منه (قوله لا تطع احدا منهما وهو
 نكرة) فان قيل قد ذكر ان واحدا الامر من بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر
 فالاولى ان يقول لا تطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة في الابهام مثل غير
 وبلاضافة الى المعرفة لا تعرف ولا تنقص ولهذا قال من غير تعيين بعد جعله
 مضافا الى الامر من ثم فسرهما بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص
 لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع
 الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد
 تقول جاءني احدهما واحدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان اوفيد السلب
 الكلي في سياق النقي مجزءا عن قرينة خلافه واما لفظة احد فاما تنقيده اذا كانت
 نكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منهما واما اذا كان مضافا فلا يفيد السلب
 الكلي ويدل عليه ما في الجامع لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
 مولىا منها جميعا ولو قال لا اقرب احدا كما كان مولىا من واحدة لانهما جميعا
 والقياس عدم الفرق بين او وبين احد خاصة صيغة ومعنى فلا يعم شي من دلائل
 العموم فكذا بوقوعها في موضع النقي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع في اليين المبت نحو ان فعلت هذا
 او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما اوفى
 الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا
 او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والستر
 في افادتها العموم ههنا ان واحدا المهم لا يتصور
 من غير تعيين واتقاء الواحد المهم لا يتصور
 الاباتقاء المجموع قوله تعالى ولا تطع منهم
 اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو
 نكرة في سياق النقي فيعم وكذا ما جاء في زيد
 او عمرو فان معناه ما جاء في احدهما

بجواب الواد فانما التقي العموم حتى اذا قال
 لا افضل هذا او هذا يبحث فعل احدهما واذا
 قال هذا وهذا يبحث فعلهما لا بفعل
 احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يبحث
 بالعض (الافترقة) حاله او مقالية تمتع
 كلمة او عن جملها على العموم وتدل على انها
 لا يقع احد التبيين فيثبت تحيد عدم
 الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه
 صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم
 ياتي بعض آيات ربك لا يتنعقن ايمانها
 لم تكن آمنت من قبل او كبرت في ايمانها خيرا
 انها تدل على ان عدم التمتع لمن لم يجمع بين
 الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير
 في الايمان ولم يجعله على عموم التقي بمعنى ان
 عليهم التمتع لمن لم يعمل لا الايمان يستلزم
 ولا كسب الخير فيه لان التقي الايمان يستلزم
 في كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان
 كلام صاحب الكشاف ليس قطعي بان او
 في الآية في سياق التي حتى يستفاد في
 العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت
 على التي فافادت اجتماع احد التبيين
 لا عموم والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن
 كبرت وذلك لا مقام قوله كبرت في ايمانها
 خيرا بل على آمنت فهو هو من ظاهره
 ان مراده ان كسبت عطف على آمنت
 عطف مفرد على مفرد حتى ان التي للمستفاد
 من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى
 كسبت ايضا وليس كذلك

لغوا

لغوا على تقدير السلب الكلي ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم التقي
 وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا يتنعق
 فساخلت عن كل من الامرين على السلب الكلي ايمانها بل شرط النفع انصافها
 قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه الخير
 واصل الايمان يعني لا يتنعق فسا ايمانها ما لم تنصف باحد هذين الامرين قبل
 ظهور الاشراط الثاني لان لم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
 معطوف على لم تكن والمعنى لا يتنعق فسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض
 الاشراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فلي هذا
 يكون او بمعنى الواد وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلي وكونه بمعنى
 الواد ينافيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديري اي لا يتنعق فسا ايمانها
 ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه فحيث استغنى عن ذكره
 بذكر التشرقتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
 النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفاز في لما قال في التلويح ان
 او اذا استعمل في التقي فهو لتي احدا الامرين فيفيد شمول عدم عند الاطلاق
 الا اذا قامت قرينة جالية او مقالية على انه لا يقع احد التبيين فيثبت تحيد
 عدم الشمول كما ذكر صاحب الكشاف في الآية المذكورة انها تدل على عدم
 الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي
 آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يجعله على عموم التقي بمعنى انه لا يتنعق الايمان
 حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا اتى الايمان كان
 تقي كسب الخير في الايمان تكملا فيجب حمله على تقي العموم اي النفس التي
 لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حل الشارح مراد التفاز في بقوله
 اذا استعملت او في التقي على وقوعها في سياق التي بان ينسحب التقي على
 العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
 الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق التي فكان
 الواجب ان يفيد عموم التقي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد تقي
 العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
 ان او دخلت على التي فافادت اجتماع احد التبيين لا عموم على معنى لم تكن
 آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفاز في شرح الكشاف بان
 كلامه ثمة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه صار بين كلامي

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف
 على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن
 المذكور عطف المفردات على المفردات
 ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان
 العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على
 الاخر باو ثم ملط عليه التقي مثل لم تكن
 آمنت او علمت لا اذا عطف باو تقي امر على
 امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
 وهما قد تعدوا الاول للزوم التكرار فتعين
 الثاني تحييده العموم فالتلويح في عطف
 باو لا في عطف التي باو وقوله او كسبت
 عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وامافي
 التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على
 معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا
 كلامه واذا تأملت فيه حتى التأمل عرفت ان
 بينه وبين ما ذكر في التلويح تناقضا غاية الظهور
 ولكن من لم يجعل الله نورا فلهم من نور وقد
 بقى في كلام الفاضل بمشأن الاول ان
 صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت
 عطف على آمنت لا وجه لان يقال في
 توجيه قوله او كسبت عطف على آمنت
 بالنظر الى الظاهر وامافي التحقيق فكسبت
 خبر لم تكن المحذوف فانه تنويه لكلامه
 لا توجيه لمراده

والثاني ان عطف كسبت على امت لا ينافي
كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى
يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على
التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر
لم تكن المحذوف معطوف على آمت
فليتأمل (و) حكم (او كعكس) حكم
(الواو) فانها التي تشمل لانها الجمع وتنفق
المجموع يجوز ان يكون تنفي واحدا لان تدل
قرينة حالية او مقالية على انها تشمل
فحو لا ترتكب الزنى واكل مال اليتيم وكما اذا
اتي بلا الزائدة المؤكدة للثني مثل ما جاء في
زيد ولا عمرو. فالحاصل ان او اذا وقعت في
سياق التي دخلت عن القرينة فصل على
شمول التي والافعل في الشمول والواو
بالعكس (وقد يكون) او (للإباحة)
كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل
قولنا افعل هذا اوذا يستعمل تارة لطلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة
في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله
مع عبدي هذا اوذا والاباحة والتخيير قد
ينضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى
كلمة او وقد عرفت انه لا احد الامرين فجواز
الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرآن

التفاز في تناقض قول لانسلم ان مراد التفاز في بما في التلويع وقوع
او في سياق التي حتى يلزم التناقض بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال
او في التي ذكرها في صورة التي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق التي
فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع التي فالظاهر توجه التي الى العطف باو
فحينئذ يندشمول لعدم الاذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النقيضين فحينئذ
يعتبر التي اولا ثم عطف احد النقيضين على الآخر فيفيد في العموم كما في الآية
المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفاز في بعينه في شرح
الكشاف فلا يخالفه بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما في التلويع ما ذكره الشارح
لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعدد الطريق الموصل الى
المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حل او في الآية على في العموم وذلك
يحصل بطريقتين احدهما ان يجعل التي مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه
في التلويع والثاني ان يجعل او مسلطا على التي على ما اشار اليه في شرح الكشاف
والمقصود من الطريقتين في مجموع الامر من الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان يقع احد النقيضين يستلزم بالضرورة في المجموع لان
المراد بالنقيضين في اصل الايمان وتنفق مجموع الايمان وكسب الخير فبايقاع ايها
ينتهي المجموع (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله وانما نانيا يفضي
الى جواز العطف على معمولي عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
فانها التي تشمل) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو في الاثبات
للجمع فاذا دخل عليه التي يكون لتنفق ذلك الجمع فلا يكون سلبا كليا وكلمة او في
سياق التي للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب
الزنى واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحدا منهما او مقالية نحو ما جاء في زيد ولا عمرو
بزيادة لا فحينئذ يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجيء الواو في سياق التي لتنفق
المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلي ولا لتنفق واحدا منهما وذلك فيما اذا كان
للاجماع تأثير في المنع نحو لا تتناول اللبن والسمك فان المراد في المجموع اى
كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون
او للإباحة) اى في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله نحر الاسلام ووفق
ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور مختاراً للامر
وفي الاباحة موافقاً له (قوله فجواز الجمع وامتناعه) لو قال فجواز الاباحة
والتخيير انما هو بحسب القرآن لكان اولى كما قال نحر الاسلام وانما تعرف

الاباحة من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام
بعد سبق الحظر نحو لا اكل احد الاقلانا او فلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة
في كل واحد منهما فكان له الخيار في الجمع بينهما كما في نحو جالس الفقهاء او المحدثين
او يكون مقصوده اظهار السباحة كما في نحو ختم مالي هذا وهذا ومن هنا قالوا
فيمن حلف لا يكلم احدا الاقلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
لا اقرب بكن الاقلانة او فلانة فليس بمول منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حولى
قبله الادراهم او دنائير ان له ان يدعى المالكين جميعا لان هذه مواضع اباحة
والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والامتناع رفع المانع وذلك يوجب
التوسعة والتعميم (قوله كما في خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدهما سقط
الباقى وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التي نطق بها قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين الآية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قولاً
ثم لو اوى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
الجميع عدم جواز الاختلال بجميعها ولا يجب الاتيان بالمكلف اختيار واحد
وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لو اوى بالجميع يثاب على كل
واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد غير عين او في
واحد معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثاني
والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالجمهور وهو
محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق في فرض الكفاية
واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالجمل على الكل على البدل الغناء للنص عن
مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
البعض عن الباقي وقولهم التكليف بالجمهور محال ممنوع لان التكليف مبنى
على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما لان الايهام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في
خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من
حيث الامتناع بالامر في امر الوجوب
لا يكون الامتناع بالامر في امر الوجوب
الجامع من حيث الامتناع به بل بالاباحة
الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع
هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او تلكه
وقد يفرق بينهما بأنه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد ويجب في التخيير

ما صدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختيار واحد معين (قوله فان كان الاصل فيه) اي في التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم يسم الاباحة قط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب في الاباحة (قوله وقد يكون او لا للعطف اه) يعني ان او اذا دخلت على الافعال فلها معنى آخر لا يوجد فيها اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الان مجازا المناسبة بين او وبين هذه الحروف لان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية في حتى والى قاطع للفعل المستند الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده في صورة الاستثناء (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعني انهما انما تكون بمعنى احد هذه الحروف في محل يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اوقية اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد الاقاول) اختلفوا في تفسيره فقال صاحب الكشاف قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبل ليس لك من الامر شيء وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان لم يكن لهم او يوزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصبروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لا تذارهم ومحاسنهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب باضمار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شيء بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر شيء في عذابهم او مستصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم او بمعنى الان يقع توبتهم او تعذيبهم وذلك لان عطفه على ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شيء بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بتأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضي وعلى شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم وللعلل غير مستحسن سيما في كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله في عذابهم واستصلاحهم) اشارة الى اختلاف الرواية في سبب نزوله فانه روي ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام

استاذن

استاذن ان يدعو عليهم فمضى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما نجا وجهه يوم أحد سأل اصحابه ان يلعنهم ويدعوا باهلا كهم فقال عليه السلام ما بعني الله تعالى لعانا ولا طعانا ولا ~~كن~~ بعني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون قترت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي التي عند توبتهم فيضح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية والاوّل يمنع والثاني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ما كت عنه والساكت ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن فختار الشق الثاني ونمّنع لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمنافع اللفظي في الآية المذكورة ومن قبيل المنافع اللفظي ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب لان اوقية بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه وعطف المنصوب على المرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها والا حث فلو دخل الثانية او لا بر في عينة لانتفاء المحلوف عليه وما يشال ان تعذر العطف فيه من جهة ان الاول منق ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثنى على المنق وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفها الا انه يحتمل ان يكون عطفها على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احدا الامر من عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حث والافلا يحث سواء دخلهما او لم يدخل واحدة منهما او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفها على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول عدم وقوع اوفى النفي فيحسب بدخول احدي الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلال) لوقال ان يدعو عليهم اولهم بالهلال او الصلاح لكان اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لقوات العلية المذكورة فيه (قوله لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اضمار ان) اما في الغاية فلان حرف الجزر لا يدخل الاعلى الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت لان ان تجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما الحرف الجزر) كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سيويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضي تنافي احتمالي كل منهما وارفعه بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما الحرف الجزر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المنعولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس
 بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه
 وابقن انا لا اخاف ان يجيصر
 قلت له لا بئس عينك انما
 نحاول ملكا ونموت قعذرا
 (و) قد يكون او (بمعنى بل كهو له تعالى) فهي كالحجاة (او اشد قسوة) اي بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى الانشاء لتخصيص نبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او يتقوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء مما يزيد بازدياد الجنابة ويقتص بالتقاصها وجزاء سبعة سبعة مثلها فلا يلقي مقابلة اغلظ الجنابة باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة متفاوتة المعلومة عادة حسب مقتضى المناسبة

احد هما تقدم في اثنى والثاني اعاده العامل نحو ما قلتم زيد او ما قام عمرو ولا يقيم واجازة الكوفيين مطلقا بلا شرط شي فتمثله بالاية المذكورة على منذهب الكوفيين (قوله على انه ورد في الحديث) وهو ما روى عن محمد بن ابي يوسف عن الكلبى عن ابي صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمى بفاء اناس يريدون الاسلام قطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق قتل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام بالخديفيم ان من قتل واخذ مالا صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ مالا في فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حريا واخذ لا يجب على من قطع الطريق على الحربى ولو مستأما فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجر والتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكان من جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والاحتجاج على من قطع الطريق على اهل الذمة (قوله بما في المتن) اى جعل او بمعنى بل (قوله ان خلط الكلامين) اى الجوابين للذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعنى انها تجتمع مع الفعل وشبهه الى ما يليها وانها تعمل عمل الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وحروف للنصب لعمل الجزم والنصب (قوله قالباء للالصاق) وهو على نوعين حقيقى ان كان مضميا الى نفس الجرور كما سكت يزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ثوبه الذى على يده ولوقلت امسكته احمل ذلك وان يكون منعه من التصرف ومجازى ان افضى الى ما يقرب من الجرور كررت يزيد والشارح رحمه الله فسر اولها بىصال الشيء بالشيء ثم مثله بالمجازى والاولى تمثله بالحقيقى تأمل والمراد بالشيء الاول معنى الفعل وشبهه بالشيء الثانى هو الاسم لفظا او تقديرا فلا يرد نحو بمارحبت فانه في تقدير الاسم ولا نحو همزة التعدينية في مثل اكرمت زيدا مع كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها فان ما يليها هو الفعل لا الاسم لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما ذكره في غير الاسلام لوقال ان اخبرنى بقدم فلان فعبدى حر ينصرف الكلام الى الخبر الصادق لان ما يحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوفا وقابلا لانه حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرنى خبرا ملصقا بقدمه والقدم اسم لفعل

فالقتل جزاء القتل والقتل والالاخذ جزاء المصلب والاخذ جزاء قطع اليد والرجل والتضويق جزاء النقي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الاثمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل يتقوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلها جواربا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجي في الاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجزم) وجه التسمية مشهور (قالباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يلايه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق تقول المولى لعبده لا تخرج (الا باذنى) يوجب لكل خروج اذا لا يستثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الاخرى باذنى والترك في سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض في ما عداه على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان آذن لك) فانه لا يوجب لكل خروج اذا

موجود بخلاف قوله ان اخبرنى ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلى مفعولا وان مع ما بعده مصدر ومعناه ان اخبرنى قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدمه وذلك دليل الوجود لا موجب له توضيحه ان ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل محبه الباء وكل فعل محبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فاقوع مفعول الخبر فيه لا يصلح مفعولا له اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره في غير الاسلام في جامعته ان الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يبلغه والثانى الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرنى بقدم فلان كان القدم مشغولا بالخاص فلم يصلح مفعول الخبر لان المشغول لا يشغل فاحتج الى اضمار مفعول آخر من جنس الكلام كانه قال ان اخبرنى خبرا ملصقا بقدم فلان فبقى القدم على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق يقتضى وجوده انتهى واعترض عليه باننا لانسلم ان قوله بقدم فلان لم يصلح مفعولا للخبر من حيث المعنى والمحل لحوار ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما في اخبرنى بهذا الخبر فلان واجيب بان عدم صلاحته لفظا ظاهر لان المشغول لا يشغل واما معنى فلان القدم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما تقع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لالفاظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضى صحة التكلم لانه خلف عنها في التكلم وهذا ادنى الشرطين فيقدر محذوفا تصحيا لكلام العاقل ويكون معناه ان اخبرنى خبرا ملصقا بهذا الفعل وهذا اسم للموجود منه فالى بوجد لا يصلح به الخبر واما اذا قال ان اخبرنى ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلى مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعده مصدر راحى يكون معناه ان اخبرنى قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان تعذر فالاصير الى المجاز يمكن لصحة الكلام فكان شرط الحث التكلم بقدمه والتكلم بالقدم يوجب الظن به ومنها لوقال لامرأته انت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق بدون الملصق به لكن الالصاق بمشيئة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق ومنها ما ذكره المصنف بيانه ان الباء في لا تخرج الا باذنى للالصاق فيقتضى ملصقا بالاذن وذلك الملصق هو الخروج لانه لا بد من تقدير شي بمجانس

اذ لا يمكن حله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية لا تمتد الى المغايرتين لانهما لا يمكن ان الاستثناء تصير له مستثنى منه وبين لانهما حكمه وايضا كل منهما اخرج لبعض ما يتناوله المصدر فيكون معناه لا تخرج الى وقت وجود الاذن فاذا الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن قد يقع وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينئذ السعة الكلام تقول آتيتك خفوق الصبح اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يخرج ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يخرج فلا يثبت بالذات واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل خروج

وهو ان يكون على حذف الباء اي الابان اذن
 فبصر بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع
 ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين
 يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان
 قولنا الاخر وجا بآذني كلام مستقيم بخلاف
 قولنا الاخر وجا ان آذن لك فانه مختل
 لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله
 على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
 المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروج
 حتى انما اقتدر هكذا لا يخرج الاخر وجا ملصقا
 بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب
 في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
 الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي
 اخر آيتين او في جانب حديث وفي آخر
 حديثان لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث
 الواحد ولا يقال تعارض الآيتين فيثبت
 الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا
 الحال في الحديث (والاستعانة) اي طلب
 المعونة بشئ على شئ مثل كبت بالقلم وقيل
 انها راجعة الى الاتصال بمعنى انك الصفت
 الكتابة بالقلم (فتدخل) اي اذا كانت الباء
 للاستعانة تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان
 على المقاصد (كالاثمان) في البيوع فان
 المقصود الاصل من المبيعة هو الانتفاع
 بالملوك وذلك في المبيع والتمن وسيلة اليه لانه
 في الغالب من القود التي لا يتنفع بها بالذات
 بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة
 الآلات

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بلا يخرج وهو عام لكونه نكرة في سياق
 النفي فصار كانه قال لا يخرج حتى خروجها الاخر وجا ملصقا بآذني وصار الخروج
 الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة
 تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعني الخروجات الموصوفة بالاتصال بالاذن
 بقي ما عداها تحت حكم النفي فاذا خرجت بغير اذنه حث ومن هذا التقرير ان دفع
 ما يترجم انه لا يلزم من قضاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم
 الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن وجه الاندفاع
 يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت
 الاباذني لان اليمين فيه للمنع فكانه قال لا يخرج الاباذني فان قيل ان ثبوت
 المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يعم
 بوقوعه في سياق النفي اجيب بجمع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف
 والمحذوف كالمذكور فيم بوقوعه في سياق النفي فصار لا يخرج الاباذني من قبيل
 لا آكل الاكلا من قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بهام لثبوته
 ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف اكلا لانه المفرد
 لكونه مذكورا صريحا فيم في سياق النفي (قوله اذلا يمكن جملة على حقيقة
 الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
 بعينه في لا يخرج الاباذني مع انه حل على حقيقة الاستثناء لا على الغاية قلنا فم
 الان هناك ما يقتضي تقرير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو
 الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقة بخلاف ما نحن فيه
 اذ ليس ههنا ما يقتضي ذلك فبصر المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لا يصلح لذلك
 لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فيجعل المستثنى منقطعاً اجيب بان جعله بمعنى حتى
 فان قيل لما صير الى المجاز فيجعل المستثنى منقطعاً اجيب بان جعله بمعنى حتى
 اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها ما جازاً او ما يلاق
 آخره وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فيحمل الاستثناء
 في كل ما تعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لا على المنقطع اصلا لكونها اقرب
 الى الحقيقة مع انهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحتمل على الغاية
 فيما لم يكن جعل ما بعد الاغاية لما قبلها كما فيما نحن فيه والا فيصير على المنقطع
 كما في نحو جاب في القوم الاحرار فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لانه خلوا سيوت
 التي الان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط الباء

سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب باننا لانسلم ان تكرار الاذن من لفظ
 الان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من
 قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله المصدر قد يقع حيناً) اي ظرفاً يعني
 ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيوزان يقع (قوله بان هناك وجهان) هذا
 الوجه قاله القرآ فانه قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في لا يخرج
 الان اذن الاتصال فوجب تقدير الصلة وهي الباء واجيب باننا لانسلم ان المصدر
 يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلان لم تعين الباء لذلك حتى يقتضي ملصقا
 ولو سلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة
 الى الاتصال) قيل ان الاتصال معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيويه
 وفرع نحر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للاتصال لكون الملصق به تبعاً
 للملصق بمنزلة الآلة فدخل في الاثمان التي بمنزلة الآلات (قوله وجود
 المبيع) اي في ملكه لا في مجلس العقد (قوله والعبد رأس المال) اي الثمن لان
 رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكثر في السلم هو المبيع
 لا يجوز الاستبدال فيه شركة او تولية او هبة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف
 في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يجوز التصرف
 فيه قبل القبض لانه يفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ
 الا ملك او رأس مائت فانه يمنع التصرف فيما قطعاً حيث لم يجوز اخذ غيرهما
 بدلا منهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض
 بالتبليك او البراء كالبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكثر
 قبل القبض ليس على ما ينبغي لاشعاره جواز الاستبدال في رأس المال قبل
 القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكثر لا يجوز استبداله قبل
 القبض في عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز
 التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ثمتا قل عنه قوله بعث كراهية هذا العبد سلم برد
 عليه ان هذا التوجيه يراه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام متلوياً
 كما اعتبر اشترت مائة درهم بهذا العبد اتفاقاً مع ان في هذا التوجيه عملاً
 بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فاذا ذكره
 في الكتاب بناء على تسليم كونه سلماً (قوله فلا يجب الاستعاب في مسح
 الرأس) ذهب الشافعي الى ان المقروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة
 لا طلاق قوله تعالى واسمحو برؤسكم والمطلق يسقط بآذني ما يطلق عليه اسمه

واذا اشترط وجود المبيع لجهة البيع لا وجود
 الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء
 في الاثمان (فبعث) اي قول البائع بعث
 (هذا العبد بكثر) من الخطة مثلا (بيع)
 والعبد مبيع والكثير ثمن ثبت في الآية حالا
 (و) قوله بعث (كرا) من الخطة (بهذا)
 العبد (سلم) والعبد رأس المال والكثير مسلم
 فيه (فراعى شرائطه) من التأجيل ويان
 القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال
 في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم
 ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه)
 المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال
 في الكثر قبل القبض (واذا دخلت) الباء
 (الحل) هذا تفريع ثان على دخولها
 الوسائل (لم يجب استعاب) اي استعاب
 المحل بالفعل (كالات) اي كما لم يجب
 استعاب الآلات بالفعل يعني لا مكان
 الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والآلات
 نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط
 الاستعاب في الآلة لكونها غير مقصودة
 بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل
 اشترط استعاب المحل لكونه المقصود شبه
 المحل الذي من شأنه الاستعاب اذا دخله
 الباء بالآلة التي من شأنها علم الاستعاب
 (فلا يجب) الاستعاب (في مسح الرأس)
 كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل
 في قوله تعالى واسمحو برؤسكم

قلنا لو كان كذا لفعله عليه السلام ولو مرة في العمر لا سقاط الواجب لكنه لم يفعل
مادون الناصية قطعاً وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع في مدة عمره قصداً
ولم يعلم بل ان ما فعله دائماً في ضمن السنة اى الربيع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح
على شعرة الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة
وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلاً بان الآية مجملة بينها حديث
عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية
التيمم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث محمول على الاستيعاب
جعا بين الدليلين والقياس ليس بشئ اذ لا قياس بين الاصل والبدل ولو سلم
فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء فلهذا ذهب
اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الباء قد
تدخل على الالة نحو مسحت الخائط يندى فتكون لاستيعاب المحل لا الالة وقد
تدخل على المحل كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون لاستيعاب الالة
لا المحل والالة هي اليد وهي غالب مقدار ريع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء
زائدة كما روى عن مالك فيكون المعنى وامسحوا برؤوسكم فيفيد الاستيعاب قلنا
الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقة هو الالتصاق وقد
امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة
لثبوت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة
فان قيل يجوز ان تكون للتبعيض كما روى عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من
الربع اجيب بان جعله للتبعيض يقتضى الى الترادف والاشتراك اما الترادف
فكلمة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك فلانها موضوعة للالتصاق
فلو كانت حقيقة في التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثبت في اللغة (قوله
فان الوجه اسم للكل) هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفاً باللام واللام
اما للعهد او للحقيقة او للاستغراق او زائدة لاسيما الى الاخير لانه الغاء ولا الى
الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص
واحد ولا الى الاول لانه مائة معهود اصلاً والثاني يفيد المطلوب لان الوجه
ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن
الى شحمة الاذن (قوله ولانه اه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل
(قوله وعلى للاستعلاء) وفي المعنى الاستعلاء اما على الجورور وهو الغالب نحو
وعلى وعلى القلق تحمّلون او على ما يقرب منه نحو أو أجد على النار هدى وقد

يكون

يكون الاستعلاء معنوياً نحو ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض
والاول حقيقي والثاني مجازي وكذا المعنوي ايضا مجازي على طريق التشبيه
كما في الرضى نحو عليه دين كما يشال وكبه دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه
او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كأنها راكبة
عليه واليه اشار بقوله ولان الواجب مستعمل على من عليه لكن الظاهر ان يقول
ولكن الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعي) ولعله اشارة
الى ما قاله في الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه
فوقه فصار موضوعاً للواجب والالزام في قول الرجل لفلان على الف درهم
وقال شراحه ان المعاني الاول اعني وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه
معاني لغويات وقوله فصار موضوعاً للواجب والالزام اراد به وضع اهل اللغة
(قوله دين) وانما صار دينا لان الالزام والواجب الكامل انما هو في الدين والاصل
في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله ودبيعة حينئذ لا يصير دينا بل يحمل على
وجوب الحفظ لان على يحتملها لما فيه من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحاً
للمحمّل على الموجب الاصلى لكون اللفظ محكماً حينئذ في الودبيعة بذكر لفظها
(قوله صلة) اى زائدة (قوله لا ينافى شرطية مدخولها) فيه اناسلثائه لا ينافى
الشرطية لكنه يلزم منه عدم انقضاء الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق
الكلام نفسه والقرض كونها منقضة من على حيث قال اى في معنى يفهم منه
كون ما بعده شامراً لما قبله تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه انصب
باللزوم والوجوب الذي وضع له على في الشرع (قوله فتحمل على العوض
بالاتفاق) فلو قال بعثك على الف درهم أو أجزتك أو أنكتك على الف درهم كان
يعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقة ما فيها من القمار واللزوم يتأنيب الالتصاق
فان الشيء متى لزم شيئاً التصق به استعير للالتصاق تصحى الكلام العاقل (قوله يجب
ثلاث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق بائناً لكونه طلاقاً على مال كما لو قالت طلقني
بالف درهم فطلقها واحدة (قوله ولا شيء عنده) فيكون الطلاق رجعي (قوله لان
اجزاء الشرط اه) اعلم ان دليل ابي حنيفة موقوف على ثلاث مقدمات احدها
ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك ثبت مع مقابله مقارناً والمشروط
يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيتها ان اجزاء العوض تنوزع على
اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تنوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق
وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقربهما اذا عرفت هذا فكل كلمة

١٠ ز في

بالوضع الشرعي (فعلى الف) اى اذا كان
على للوجوب شرعاً لقول المقر لفلان على
الف (دين) لا ودبيعة (الا اذا وصل به)
اى بقوله على الف قوله (ودبيعة) فتعمل
على وجوب الحفظ ترجيحاً للمحمّل على
الموجب يكون اللفظ محكماً وهو قوله ودبيعة
(ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب
لمن عليه تستعمل (في الشرط) اى في معنى
يفهم منه ككون ما بعده شامراً لما قبلها
(نحو) قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا
يشركن بالله شيئاً اى بشرط عدم الاشران
فان قيل لا يخفى في انها صلة للبايعة يقال
بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط
قلنا ككونها صلة للبايعة لتوقفها عليه
شرطية مدخولها للبايعة لتوقفها عليه
(ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم
والوجوب تستعمل (في العوض) ايضا
كالبايعة لان المشروط لتوقفها على الشرط
يتعقبه تعقب اللزوم للزوم بخلاف العوض
فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللزوم مطلقاً
فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل
عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر
معنى الشرط (كما في المعاوضات المحضة)
اى الحالية عن معنى الاسقاط كالباع
والاجارة والنكاح فانها لا تحتل التعليق
بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتعمل على
العوض بالاتفاق تصحى التصرف بقدر
الامكان

ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب
استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل
وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما
وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (في التيمم
ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح
منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه
كالحية الخفيفة ولان مسح الاكبر يكفي
في رواية الحسن قياساً على مسح الخف
والرأس (في الحديث المشهور) وهو قوله
عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان
الوجه اسم للكل فلو لا الاستيعاب لزم ان
يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلق
عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب
استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه
في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلاً
(ولان) المسح بالصعيد في العضوين قائم
مقام الوضوء في الاربع وانما نصفن للتحقيق
ولاشك ان كل تصنيف يقتضى بقاء الباقي
على ما كان عليه من الوصف كصلاة
المسافر وعتة الاماء وحدود العبيد ونحو
ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو
ركب على القرس او معنى نحو تأمر علينا (و)
لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال
ركبه دين (تستعمل) على (للاجوب)

على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب في الشرع والمعاوضة مقابلة وليس بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما امر في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية فلان بينهما معاوضة لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما امر في المقدمة الاولى من ان الشرط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية لما امر في المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من الزوم لما بين الشرط والجزاء من الزوم بخلاف الاصل الذي هو معنى الباء فانه ليس في معنى الزوم بل غاية انه يناسبه الزوم فاذا جعل على الشرط يصير قولها طقتي ثلاثاً طلباً منها لتعليق المال بشرط الثلاث اي يكون الثلاث شرطاً للزوم المال عليها فكانت قالت ان طقتي ثلاثاً فلك الف واذا خالف الشرط بان طقتها واحدة لا يجب عليها شيء ويكون الطلاق رجعي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما امر في المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء بما ذكره سابقاً من انها لم تحمل على معنى البناء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط ثم في قوله فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لم تقدم جزء من المشروط على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طقتها واحدة في صورة الشرط لم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والا فتقدم جزء المشروط لا يستلزم تقدم كل من حيث هو ككل فلا يلزم فوت المعاوضة وكلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما الثانية فلان مجموع الالف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من الثلاث قال في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طقتها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال موافقاً لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل على المال فيكون المال شرطاً للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى مذهب البصريين من ان من لا بداء الغاية في غير الزمان سواء كان المجزوء بها مكاناً نحو سرت من البصرة او غيره فهو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها في الزمان ايضا مستدين بقوله تعالى من اول يوم وبقوله تعالى نودي للصلاة من

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لا يمنع من مثل قولك نمت من اول الليل الى آخره وصحت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق بين من الابتدائية والتبعية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها الى او ما يشيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التحي فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعية تعرف بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجزوء من نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اي من الدراهم شيئاً وقال المبرد والزمخشري ان اصل من التبعية ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله وليس لها ابتداء وانتهاء) والالزام ان لا يكون ما فرضناه غاية غاية او تجزى مالا يتجزى (قوله لاسم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشيء ما ينتهي به والشيء انما ينتهي بصدقه فكيف يكون جزءاً منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لانسم ان الشيء انما ينتهي بصدقه بل ينتهي بجزئه الاخير ولو سلم ذلك لكن لانسم ان ضد الشيء لا يكون جزءاً منه اذا المنع اتصاف الشيء بالضدين معا في حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه الا يرى ان البياض والسواد ضدًا بالبقعة مع ان كلا منهما جزء منها واما حمل قولهم كلمة من لا بداء الغاية والى انتهاء الغاية على القلب اي غاية الابتداء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اي زائدة) قال في المغني ان من تأتى على خمسة عشر وجهاً الرابع عشر منها النصيب على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر نو كيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من احد او من ديار فان احداً ودياراً صيغتا عموم وشرط في زيادتهما في النوعين تقدم نفي او نفي او استفهام بهل او يكون مجزوءاً ههنا مرة او يكون مجزوءاً فاعلا او مقعولا به او مبتدأ والتحقيق ان مجزوءاً من الزيادة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار كان من الاستغراق الجنس نحو ما جاءني من رجل فان اصل من هذه هي الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المتناهي وهو الواحد وترك الجانب الآخر الذي لا يتناهي لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءني

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (في الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يطل به (فكذلك عندهما) اي تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على فتحمل معنى الباء فتعمل عليها بدلالة الحال (والشرط عنده) عملاً بالحقيقة (قضى) قول المرأة زوجها (طقتي ثلاثاً على الف فطلقتها واحدة يجب تلك الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شيء عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المشروط من باب المقابلة حيث ثبت كل جزء من المعوض في مقابلة كل جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالتضاميين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاوضة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق المعاوضة (ومن لا بداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لا انتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل اذا الغاية هي النهاية

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعية) وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعية دفعا للاشتراك وردا بطابق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب التقى للتبعية مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو قلنا على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كافي قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره (و) تستعمل (صلة) اي زائدة نحو ما جاءني من رجل (وحتى) لان اللفظ به يكون نصافي الاستغراق (وحتى للغاية) اي للدلالة على ان ما بعدهما غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه او لا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها) الثاني نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا يتناهى اما اذا قلت ما جاء في رجل من غير من فيتمتع
عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاء في رجل واحد بل جاء في رجلان او اكثر
وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى
بما قطها لان التكرار في سياق النفي تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتخصيص
عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من
حينئذ لجرد التأكيذ لا للتخصيص على الاستغراق فان معنى ما جاء في احد
وما جاء في من احد سواء في التخصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من
كلام الشارح ان من الاستغرافية كما في ما جاء في من رجل ليست برأثة كما صرح
به في حاشيته نقل عنه في تفسير قوله لان اللفظ به يكون نفايا الاستغراق اي
في الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونها رأثة انتهى لكن الحق كونها رأثة
كما في الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها رأثة في نحو ما جاء في من احد
يدخلها على الفاعل وهذا الدليل جاري بعينه في نحو ما جاء في من رجل (قوله
اما عند الاطلاق) يعني ان وضعها المطلق الغاية واما في الاستعمال فللدلالة على
ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلنا ان المتكلم حينئذ لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
الدلالة والمنع هو الجمع في الارادة لافي الدلالة (قوله وحتى للغاية) اي
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتها الغاية فان
الغاية فيه بمعنى المسافة كما في قولهم الى لانتها الغاية من لابتداء الغاية
اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استئناف فالاول
يجبي بمعنى الى وبمعنى كي ولا يجزى بمعنى كي الامصدر اما ولا اي الفعل المنتصب
بعدها بان المنعمة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة
والتي بمعنى الى تجزى ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهي مثل الجارة في معنى الغاية ولا تكون بمعنى
كي ويجب ان يكون المجرور فيهما موقفا لانهما للتخديد والتحديد بالمجهول لا يفيد
وان يكون ما قبلها من ذي اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة نحو
قدم الحاج حتى المشاة ولا يجب في الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو تمت حتى
الصباح اي تمت البارحة وتقر فان بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزءا
لما قبلها وداخل في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كثرته بالاختلاط نحو
ضربت السادات حتى عبيدهم او كثره لمادل عليه ما قبلها كما في قوله

اما عند الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة)
تبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب (بلا سقوط
معنى الغاية) لان الاصل هي الجارة
والعاطفة فرع عليها

التي

التي العطفية كي يخفف رحله والراد حتى نعله ألقاها
عند من قال ان نعله عطف على الصحيفة لان معنى التي الصحيفة التي جيع ماسعه
واما الجارة فالأكثر على تجوز كون ما بعدها متصلا بآخر اجزاء ما قبلها
نحو تمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزءا
منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجزء وعند السير في يجب ان يكون
ما بعدها جزءا لما قبلها كما في العاطفة واما حتى ابتداءية وهي الداخلة على
الجزء الاستثنائية اسمية او فعلية في الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدّر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المتقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفي الفعلية قد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع
وحتى تكل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيرهم وحتي الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اي سرت وتكل من الكلال والغزى جمع غار ويقدن من القود وارسان
جمع رسن في هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتداءية في الاول داخلة على
المضارع وفي الثاني على الاسم وانما دخل عليها الواو لكونها ابتداءية لعاطفة
والشارح مثله ما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدن خبره لاتفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تكل فانهم اختلفوا فيه فتم
من جعلها جارة على رواية النصب في تكل باضماران ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتداءية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد
في حتى الابتداءية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها سواء دخلت على الفعل
او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استئناف الكلام شرط فيها
السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى
حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظي في قول امرئ القيس ان سيرهم
سبب لكالل غزائهم وعدم اقياد جيادهم بالارسان هذا المصنف لما ذكر
دخول حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتداءية اراد ان يذكر دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتداءية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتداءية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضماران فهذا يستقيم في الجارة
لا الابتداءية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتل
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء والافتحتم على معنى كي مجازا ان صلح الصدر

١١ ز تي

(فجيب) اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب
(كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء
فلا يجوز جاء في الرجال حتى هند (و) يجب
ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اي انقضاء
متدرجا بان يقتضي من الجزء الاول الى
الثاني ومنه الى الثالث ثم ومن حتى تنهي (الى
المعطوف) الذي هو الافضل والاخس
(لكن) لا يجب الواقع بل (بالاعتبار) اي
بجانب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم في الواقع بالمعطوف او لا كما في قولك
ما تكل ابل حتى آدم عليه السلام او في
الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء
(و) قد تكون (ابتداءية معها) اي مع
رعاية معنى الغاية (قد دخل على مبتدأ
مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند
خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف
عليها كما في قول امرئ القيس
مطوت بهم حتى تكل غزيرهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كقول هذا اذا دخلت الامعاء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلية على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فالفاية) فانها الاصل والجل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى الصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الاستداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء (فيعني كي ان صلح الصدر للسمية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء ومبنيه يكون مقصودا منه بجزء الفاية من المعيا فيصير استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه يعني كي لا للفاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه قد خول الجنة لا يصلح منتهى له اذا الاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الاقطاع والانتها (والا) اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فسر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب

حتى

حتى تصيح فعبدى حر انتهى فعلم منه ان في الجمل على المجازاة شرطين كما في الجمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كي لا لغاية) وههنا بحث يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيعمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون المعيا ممتدا وان يكون ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة للفعل وهو لا يكفي نفسه فان تعذر ذلك تحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان كف قبل الغاية بحث في يمينه ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر مطلقا انتهى فعلم من قوله وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا ان يكون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي فحينئذ لا يصلح تشبيهه بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلاما من الاسلام ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام سبب لادخال الله تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه بمعنى كي وان لم فعل انه سبب في الحقيقة لدخوله اولا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لانه في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالمتنع ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك عن محمد وهو ممن اخذ عنه اللغة (قوله واقره صاحب الكشف) اي اول قول نضر الاسلام واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انها استعيرت لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ذون الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رجه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت باليوم اولا فان وقت به بان قال ان لم آتاك اليوم حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالآتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا قصد القور والاتصال حينئذ يشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتاك حتى اتغدى عندك فلواتي وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى القور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما بحث لول يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتاك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العنابي لان الترتيب انبى بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانبى انبى (واذا وقعت) حتى (في اليقين فشرط البر) في صورة كونها الافادة (الغاية وجودها) اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (في) صورة (السمية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه السبب اولا (و) شرط البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فغنى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد فيجدد الامثال

وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك
الضرب قبل الصياح عتق عبده لا تنفاه
الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
كذا ان لم آتاك حتى تغدني فغني للسيبة
لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح
لا تنفاه الايمان اليه بل هو دواع الى الايمان
لان المراد بصلوحه ان يكون الفعل في نفسه
مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لا تنفاه
الصدر اليه واقتطاعه به كالصياح للضرب
وظاهر ان التغدية مع الايمان ليس كذلك
فاذا اتى بر والاختلاف لان الايمان هو السبب
للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتاك حتى
اتغذ عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا
ايمانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لايمان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض
فصار كانه قال ان لم آتاك فانتغذ عندك حتى اذا
اتاه فلم يتغذ ثم تغدني من بعد غير مترسخ قد بر
وان لم يتغذ اصلا خلت كذا قال فخر الاسلام
واورد عليه انه اذا لم يتغذ عقيب الايمان ثم
تغدي بعد ذلك كان مترسخا واجب بان المراد ثم
فلا معنى لقوله غير مترسخ واجب بان
تغدي من بعد ذلك غير مترسخ عن الايمان بان
يأتيه وقتا آخر فتغدي عقيب الايمان من غير
تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على
اذا اتاه

اي قبل الاقتران عن ذلك المجلس ورد في الكشف بان صحته غير معلومة
(قوله وجواز التأخير بعذر) فعل هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر
ولم ار من قيده بذلك (قوله كما في الفاء) فان الفاء تفيد التعقيب لكنه في كل
شيء بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولده اذا لم يكن بينهما الامدة الحمل وان
كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين
فهذه المدة متطاولة لا تنافي التعقيب على ما في المعنى فتأخير التغدي بعذر فيما
نحن فيه لا ينافي التعقيب المدلول عليه بالفاء بعد ان تغدي عقيب زوال العذر
ومن هنا سقط ما قيل في كلام فخر الاسلام انه اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغدي من بعد
لم يوجد شرط البر وهو التغدي عقيب الايمان على ما هو معنى الفاء فكيف يصح
تقدم بر (قوله وقد مر معناه) اي معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه اه) اعلم ان الى تستعمل لانتهاء غايته
الزمان والمكان بلا خلاف فاذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون
للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
المذكور ولو لا للغاية لكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لا اكلم فلانا الى
شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليه ولولا ذلك كانت مؤبدة ونحو اجرت هذه الدار الى
شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما في المثال المذكور
فان كلام من عدم التكلم والا يجازى قابل للتوقيت فعلى هذا يكون الى في نحو بعثت
الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور والالفسد
الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لا يمكن
حملها على التوقيت على ما سياتي فتعمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لا يكون
الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغاية ولولاها
لكان ثابتا في الحال ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون التية الى شيء من
التخير والتأخير توضيحه انه ان نوى التخير طلقت في الحال ويلغو آخر كلامه لانه
نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر
والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع في الحال ويلغو التوقيت وان نوى
التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق يحتمل
الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التأخير فصار تقدير كلامه انت
طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير
الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دلت

ورد بانه كلام لا ثبت له قبيل محله التنبيه على
عدم وجوب الوصل المحسوس وجواز التأخير
بعذر لا بعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه لما
كان بمعناه كان حكمه حكمه (قوله فيحمل الى
الغاية) وقد مر معناه (قوله فيحمل الى
الصدر) اي احتمال صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كما جلت) مالى عليك (الى
شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر
(والا) اي وان لم يحتمل الانتهاء الى شهر
(تعلق) الى (بمحذوف) تعلقه بذلك المحذوف
عليه (ان امكن) فان صدر الكلام وهو
(كسبت الى شهر) فان صدر الكلام وقد امكن
البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف الى شهر (والا)
صار بمعنى بعث مؤجلا تمن الى شهر (بمحتمل)
اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (بمحتمل)
الى (على تأخير) اي الصدر التأخير (كانت
ان احتمله) ولا ينوي التخير والتأخير
طالق الى شهر) وان نوى احدهما فذلك والايقاع بعدم مضي
فان نوى احدهما فذلك الى الايقاع احترازاً عن
شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازاً عن
الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل
والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقع
الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلا بان الى التأجيل والتوقيف وكل
منهما صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للعال ثم يلغو الوصف لان
الطلاق لا يقبله فصار كالوباع عبده بالف الى شهر ثبت الالف للعال ويتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى مضي الشهر لان الى كاي دخل
في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لا الى وقوعه
كيلا يكون ابطاله كما ابطاله زفر في تأخر الوقوع في ضمن الايقاع ايضا والحاصل
ان زفر ابطال الى واعمل العلة منجزا واصحما بنا اعملوا كلا منهما وهو اولى من
الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل يحول تأجل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يقبله كوقوع
الطلاق وايقاعه فعمل الاجل علة فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان
الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفقة الحقيقية لا بد من
وجود موصوفها فلم يكن الصفقة فيما نحن فيه اعتبارية لاحقية وان اراد
ان مطلق الصفقة يقتضي وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم يلغو الوصف
ان اراد ان الوصف يلغو بعد وجوده فباطل وان اراد انه يلغو ابتداء فلا وجه
له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان
تناولها) اعلم ان في اربعة مذاهب الاول انها لا تفيد الانتهاء غاية الزمان
او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم
دخوله والمرجع في الدخول وعدمه الى القرينة ففي نحو سرت من البصرة
الى الكوفة تدل على نهاية الى الكوفة مجزءا عن الدلالة على دخول الكوفة
في السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان
يتوغل السير في الكوفة كلها فينشأ تدخل الكوفة في السير لكن يمنع مجاوزة
السير من الكوفة لانها غاية السير فلا يتجاوزها وكذا الحال في الدخول على الزمان
مثل الشهر والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث
عكسهما كما في المرافق فان دخولها في حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعني ان كان ما بعدها من
جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو المذهب الاول وما ذكره

المصنف

(ثم ان تناولها) اي صدر الكلام الغاية
(تدخل) اي الغاية (في المغيا) سواء
(قامت) الغاية (بنفسها) اي كانت غاية
بجانب الوجود قبل التكلم (كرأس الحكمة)
فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا)
اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بجانب التكلم
دون الوجود

المصنف سابع الخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل
معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والام تدخل وانما
اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ما عدا
الاول لان تعارض الثاني مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك في الرابع
يوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا
بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت
الخروج يقينا كذا في التوضيح اقول ان ما عده مذهبنا مذهب المذهب الاول
بعينه على ما يشعر به قوله الى لانه الغاية فيصير عليه ما يمكن ثم قال ان
تناولها تدخل اي ثم كون الى لانه الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل
والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدولا
عليه يتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان
الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من تناول وعدمه
وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشيء (قوله كالمراقق) لما كان
المختار عند اكثرين وجوب غسل المراقق في الوضوء مع وقوعها بعد الى
اختلاف في طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق
الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بجماعها الى وقت البيان
وجعل الى بمعنى مع لا يدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التنصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ما عداه فلا يصلح بيانها ولو اخرج كان
لفهوم القب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول
وعدمه فجعل داخل في الوجوب احتياطا اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتساكن
عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا اولانه صار مجعلا وقد اثار
الشي عليه السلام الماء على مراقيه فصار بيانها فعلا وبعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليدين
فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لانه لا ملحق الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المراقق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل
اسقاط ما وراء المراقق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مستطين من جانب الابط الى المراقق فخرج عن
الاسقاط فتبقى داخل تحت الغسل ولا يخفى ان الاوجه هو الوجه الاول وهو
الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمراقق) في قوله تعالى وايدىكم الى المراقق
فان اليد تتناول الابط كما فهم الصوابه رضوان
الله تعالى عليهم في التيمم وقد جعلت المراقق
غاية لها في التكلم (تقييد) الى اذا كان
ما قبلها متناولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
اي وراء الغاية (ان كان) وراءها (شي)
كالمراقق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شيء
(لان) الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا
حينئذ قطعنا فاذا دخلها الى جاء الشك في
خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذي هو
صد الدخول القطعي (لا يثبت بالشك والا)
اي وان لم يتناول الصدر الغاية (فلا تدخل)
الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية
(بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب
الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) في قوله
تعالى ثم آمنوا الصيام الى الليل فان الصيام
لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى
الاسالة ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد
جعل الليل غاية له في التكلم (تقييد) الى
اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (متداكلم)
الى الغاية لا دخولها في المغيا (لان) الغاية
قبل التكلم لم تدخل في المغيا حينئذ قطعنا فاذا
دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك
ان (الدخول) الذي هو صد الدخول القطعي
(لا يثبت بالشك)

فان قيل القاعدة الاولى تنقض قولنا
قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول
باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة
الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد
الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناول وقد
دخل في المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه
معدول به عن الاول بقرينة التصريح في ذكر
الغاية او الافتقار بذكر المغيا لان مقام
الافتقار يقتضي عدمه من المغيا وقرئ وعن
الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث
لا بموجب الى فلاقتض وللقاضي الامام ابي
زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد
بل يعتبر التقييد مع القيد جلة واحدة للامجاب
للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
ينبغيان الا بنص والنص مع الغاية نص واحد
واجيب بان ما ذكرتموه تحقيق لما وضع له مجموع
القيد والتقييد وضعا نوعيا باعتبار معاني
مفردة لانه اعتبار كل منهما منفردا (وفي
الطرف) بان يشتمل الجبرور على ما قبلها
اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى للمعاني
والمكانى لها وللذوات حقيقين نحو صمت
في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار
او مجازين نحو طاب الحال في دولة فلان
اذا لم يقدّم مضاف ونظرت في الكتاب اوزيد
في نعمة وحقيقة كانت الظرفية

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لان لكل
مجاز حقيقة البتة ولا حاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور
يخص المثل المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا
اعني جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالتقدير المختص بالظروف) يشير الى
ان المكان عبارة عما يمنع المكين من التزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل
التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من
المحوى (قوله اى في عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية
والاولى تركه كما في سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق في قوله نويت آخر الوقت
حين قال انت طالق في عدمه انه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق
قضاء) اى عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه لا يصدق قضاء عندهما لعدم
الفرق بين اثبات في وحذف عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لانه حينئذ
لما شبه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق في كله ويتعين الجزء الاول
فاذا نوى آخره قد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق القاضي
لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة
النكاح والعشاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال تزوجتك بنى
في الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون في الكوفة لغوا (قوله
لا يفيد) اى لا يفيد الطلاق في ذلك المكان ولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل
ان يكون من التقييد بالنص اى لا يخص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان
وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى
المكان قيل انت طالق في الكوفة مثلا طلقت في الحال حينما كانت لان المكان
لا يصلح طرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفه لا بد وان يكون
مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا
في جميع الامكنة وانصفت به في جميعها واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل
بمعنى الشرط فلا يكون تعليقاً بل تقييذا انتهى (قوله ولانه موجود) اى
ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لا يتصور الا في امر غير موجود
عند التعليق فلا يتصور التعليق بشئ من اجزاء المكان فيكون تقييذا بخلاف
الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا فيصح التعليق بجزء من اجزائه الاتية
الاستقبالية (قوله لا بتقدير فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون
مجازا في الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا امرلا وكذا

كالتقدير المختص بالظروف في الامثلة
المذكورة واعتبارية كالتقدير الاشمل نحو زيد
في البلد والصلاة في يوم الجمعة فالاقسام
اثنا عشر (وسواء) اى الامامان (بين اثباتها
وحذفها) اى في عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختص من الشئ في حكم ذلك الشئ فلان
يشترط الاستيعاب مع وجود في لم يشترط
بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان
الخلاف انما هو فيما (وفرق) الامام ابو حنيفة
بين اثباتها وحذفها (بمعنى نية الآخر) من
الوقت (في) صورة (الاثبات) اى اثبات
في خصوص هذه السنة يقتضى استيعاب
السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به لا تصابه بالفعول فيقتضى
الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعليق الفعل
بمجموعه لا بدليل بخلاف صمت في السنة
فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف
قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت
طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو
شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم
المزاحمة فان قيل ما قل عنهما محال لما روى
ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك سيدك
رمضان او في رمضان فهما سواء في
الاستيعاب وكذا غدا او في غدا قلنا كون
الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي
الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان
مما يمتد في نفسه ويستوجب التزوي والتفكر
من المفوض اليها

اقتضى منه مديدة فاذا تعلق بتمه محدودة
لا ترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى
التعويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء
ذكرت كلمة في اولها بخلاف الطلاق فانه ليس
كذلك كالايجني (وتقيد) في اذا دخلت
(في المكان التحيز) يعني ان اضافة الطلاق
مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع في الحال لان
نسبه الى الامكنة سواء ولا نه موجود
فالتعليق به تحيز بخلاف الزمان فاذا قيل
انت طالق في الدار تطلق حالا (الاعتدال
فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت
طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع
(فيصير) الفعل الذي بمعنى الوقت (شرطا)
حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر وتعلق
الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة
بل يصير (كشرط وهو) اي كونه كالشرط
هو (الاصح) اذ الشرط يجب ان يكون
معاقب للشرط لا مقارنا له كما سبق
(اذلا معاقبه) بين الطرفين والمطروف لان
من قضية الطرف الاحتواء على المطروف
يجوابه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما
الامقارنة وهو يشافي الشرطية (و) اذا
(لا تطلق الاجنية قيل لهما انت طالق في
نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك
ولو كان مستعارا للشرط طلق كما تطلق في
ان تزوجتك (ولذا) اي وتكون الفعل الذي
بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع
قبله (لا تطلق بان طالق في مشيئة الله)

الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطلا
ويقع عند ابى يوسف لعدم القاء فلا يصح تعليقا بل يكون تحيزا ومنها اذا جمع بين
يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان قلت زيدا ان شاء الله
ينصرف الى الجملة الاخيرة للقرب عند ابى يوسف كسائر الشروط وعندهما الى
الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالابقاعين نحو انت طالق وعبدى حر
ان شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند ابى
يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا
ومنها انه يمين عنده لا عندهما وهذا الخلاف جاربعينه في قوله انت طالق بمشيئة
الله او بارادته او بحبته او برضاه ولا يقع بها شيء ايضا لانه اما ابطال او تعليق
بما لا يوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشأ الله اما ابطال او تعليق وعلى
التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم على
تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على تقدير
عدم مشيئة الله تعالى محال واختاره في شرح الطحاوي انه ابطال وكذا في النوازل
حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فنتين فان
طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع التنتين معلق
بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم
يقع ثنتان بوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله
الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم قال انت طالق واحدة ان شاء
الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلا منتها
واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح
لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء
كها بمشيئة الله تعالى انتهى وبواقعه مذكور في المتن بعد هذه المسئلة
يشأ الله طلاقك لا تطلق ابد ابدا اليين فان قيل قد ذكر في المتن بعد هذه المسئلة
انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق
ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليين فهو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
هذه المسئلة مخالفة لما في النوازل وما يواقه وعلى كلام النوازل وما يواقه يدل
في صورة عدم التقيد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وايدا
وكلام المتن يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان التعليق به متعارف وهي مما يصح وصفه
تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا
كما في العباد (وتطلق بى) اي بقوله انت
طالق في (علم الله) اما لان المشهور استعماله
في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تحيز
لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بصفته
محال فيكون تحيزا كما سياتي (وفي القدرة
روايتان) يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله
قفيه روايتان الاولى انه يقع كافي العلم ذكرها
في الكافي والثانية انه لا يقع كافي المشيئة
قال صاحب الهداية في شرح الزيادات
اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته
او في رضاه او بحبته او في امره او في اذنه او في
حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة
في الظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على
الظرفية بان صحب الاتصال فتصل على
التعليق لتاسية بينهما من حيث الاتصال
والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق
اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود ووضعه
ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا
والمشيئة والارادة والرضى والمحبة مما يصح
وصف الله تعالى به ووضعه فانه يصح ان يقال
شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة
الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة
الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم
فلا يصح وصف الله تعالى بصفته لان علمه
محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به
تحيزا وتحيزا فيقع الطلاق في الحال

اذ عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة
بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا
قرئ قوله تعالى قد رزانا نعم القادرون
بالضغيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها
من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف البارئ تعالى بصفها وهو ظاهر
وبالمعنى الثاني يوصف به وبصفه قبل النظر الى
المعنى الاول يصح كون التعليق بها تقييضا
كالمعنى الاول وهو وجه الرواية الاولى
وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها
تقييضا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن
اجزاء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف
به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقان (ثنتان
في) انت طالق (واحدة مع واحدة او معها
واحدة مطلقا) اي سواء دخل بها او لا
(وقبل التقديم فيقع) طلقه (واحدة في)
قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة)
اذا قيل هذا الكلام (غيرها) اي لغير
الموطوء وذلك لان القلبية قائمة بالوحدة
السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائذ اليها فلم
يقم محل للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها)
اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القلبية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقلبية
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس
في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال
لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع
في الحال فيثبت

تصحيحا

تصحيحا للكلامه) لانها لم تثبت لزوم الكذب (قوله فيقعان معا) فصار كانه
قال انت طالق ثنتين او قال اوقعت عليك اثنتي طلقتين وفي الاول خلاف الحسن
فانه قال اذا قال انت طالق ثنتين به واحدة لا الى عدة لكونه غير مدخول بها وقوله
ثنتين يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء (قوله لما ذكر في قبلها واحدة) يعني
ان البعدية ههنا قائمة بالوحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها
فتكون هي المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس في وسعه تأخير
الاولى جعلت الاولى ايقاعا في الحال والثانية قبلها فتقرنان فتقعان في الحال
على عكس ما في قبلها واحدة (قوله لما ذكر في قبل واحدة) من ان البعدية
قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى
(قوله فيدل على الحفظ لا لزوم) لانه في اصل وضعه للقرب فيجتمعت القرب
من يده فيكون امانة ويجتمعت القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل
وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمل في الجملة) يعني ان الدين محتمل في الجملة فيجمل
عليه ترجيح الاحتمال على الموجب يكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمها)
حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما في كلام نجر الاسلام لان بعضها
اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعني ان ما عدا
ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية في اذا والوقت
في متى (قوله اي لتعليق اه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل
على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
بالثاني لكنه ترك في تفسيره قيده لا بد من ذكره اعني في المستقبل لانه لتعليق
حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل لانه لتعليق
معلوم ما من قوله وتدخل امر اعلی خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود
دفع لما يتوهم من قوله تدخل امر اعدو ما من انها اذا دخلت امر اعدو ما لم
ان تدخل على قطع الانتفاء وما صل الدخ ان المراد بالمعدوم ليس المعدوم
المتنع (قوله اي متردد بين اه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل
ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اذا عدم الجزم بلا
وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط في ان باعتبار التردد فيه وفي اذا باعتبار
الجزم بانتفاء الا لا وقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو في اعتقاد المتكلم
لا في نفس الامر ولذا لا يقع في كلام الله الاعلى طريق الحكاية او على ضرب
من التأويل (قوله في شيء منهما) اي فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء

١٤ ز ن

تصحيحا للكلامه كما اذا قال انت طالق امس
حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة
(وبعد بالعكس) اي لو قال لغير الموطوء
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت
طالق واحدة بعد واحدة لا يقع الا واحدة
لما ذكر في قبل واحدة (وعند المحضرة)
الحقيقية فيدل على الحفظ لا لزوم في الذمة
(فغندى الف وديعة) لادين الا اذا وصل به
المترد شيئا فيعمل عليه لانه محتمل في الجملة
او الحكمة نحو ان الدين عند الله الاسلام
اي في حكمه (ومن كلمات الشرط) عمها
لان بعضها اسماء (ان وهو اصل فيه) اي
في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
ونحوها اي لتعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان
(امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود)
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون
ولا يستعمل فيها هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الاعلى تنزيها من منزلة الشكول لتكن
اذا المتنع او الجمل المقصود ان من اليقين لا يتحقق
في شيء منهما (فالشرط في) قول الزوج
لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد
الا عند الموت) اي موت الزوج او الزوجة

لان المنع عن قطعي الانتفاء والجل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط)
اعني عدم تطبيقه (قوله الا عنده) اي قبيله على وجه لا يبع فيه انت طالق
وبسبب انت طالق (قوله حقيقة) قيد للايقاع (قوله للفرار) لانه تطبيق
في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان
كالعجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال
للعجز عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا
وقوعه بموته) قال في النوازل لا يقع الطلاق اذ اقامت الزوجة لانها لم تمت فعقل
التعليق من الزوج ممكن وانما عجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطبيق انتهى واجاب عنه بما حاصله لان سلم
ان فعل التطبيق من الزوج ممكن فيما اقامت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان
من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيب ولا يتصور ذلك لعدم بقاء الحمل بموت المرأة
اذ لا يقع الطلاق على الميت واذ لم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء المأمور (قوله ولو للمضي لغة) اي لتعليق حصول مضمون
الجزء يحصل مضمون الشرط في الماضي فرض لمع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
انتفاء الجزء وهذا معنى قوله لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ففي قولك لو دخلت
الدار لعنتت قصير معلنا العتق بدخوله الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا لانه لا دخول لوعلى
الماضي وكونه للامتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولا يصح تحليل احدهما
بالآخر فالاولى ان يقول ولا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ثم دلالة على انتفاء الاول
بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لوعند اهل اللغة لامتناع الثاني
لامتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيا واحدهما اثباتا والاخر نفيا فامتناع الثاني
اثبات وامتناع الاثبات نفى ففي نحو لو لم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام
لامتناع عدم الاثبات فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاثبات واعتراض عليه بان
الشرط اما سبب للجزء او مأمور له وعلى التقديرين لا يلزم من انتفاء السبب والمأمور
انتفاء السبب واللازم لان السبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل
من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من المأمور وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني كافي قوله
تعالى لو كان فيما آتاه الله الفسدة فانه سبق ليستدل بامتناع الفسدة على
امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت
الزوج للموطوءة الميراث للفرار وغيرها لا وفي
موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله
وكون التعليق كالتعجز عند وجود الشرط
امر حكيم فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
التعجز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال
الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا
وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان
التطبيق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق
بالموت وحيث لا يتصور الوقوع قلنا بل
يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من
حكمه ان يقبض الوقوع ولا يتصور ذلك
(ولو للمضي) لغة لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء
الاول ففي لو دخلت الدار لعنتت ولم يدخل
فيما مضى ينبغي ان لا يعتق

اي خروجه عن هذا النظام وفتاؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
ما قال المنطقيون ان رفع التالي يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
التالي فتولوا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكانه ليس بحيوان ينتج انه ليس
بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بانه ليس
معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني لا امتناع الاول انه يستدل بامتناع
الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او المأمور لا يستلزم انتفاء
السبب او المأمور بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو
بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهداكم ان انتفاء الهداية
انما هو بسبب انتفاء المشيئة فكانت لوعندهم تستعمل للدلالة على ان علة
انتفاء الجزء في الخارج هي انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء
الجزء ما هي واما المنطقيون فقد جعلوا لو وان ونحوهما اداة للتلازم دالة على
لزوم الجزء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفاءهما ولهذا صح عندهم استثناء
عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء
الاول ضرورة انتفاء المأمور بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزء
في الخارج ما هي لانهم يستعملونها في القياسات لاكتساب التصديقات والعلم
بانتفاء المأمور لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح في نحو قوله عليه السلام
ثم العبد صيب لو لم يحف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
لان نفى النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهييب بعدم العصيان اجيب
بان لو قد تستعمل للدلالة على ان الجزء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد
المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزء ويكون تقيض
ذلك الشرط انصب واليق باستلزام ذلك الجزء فيلزم استمرار وجود الجزء على
تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزء مثبتين نحو
لو اهتمت لا تثبت عليك او متقين نحو لو لم يحف الله لم يعصه او متقلين نحو لو ان
ما في الارض من شجرة اقلام والبحر عيونه من بعده سبعة ابجر ما نفدت كلمات
الله ونحو لو لم تكرم مني لا تثبت عليك ففي هذه الامثلة اذا دعا لزوم وجود الجزء
لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
الاولى وهذا ما قال في المغني ان لو قد راد به تقرير الجواب وجد الشرط او قد
ولكنه مع تقدمه اولى وذلك كافي لو لم يحف الله لم يعصه في خبر صهييب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لولم يحق الله لم يعصه على قاعدة اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لا مطلق عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا متفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعبر في مفهوم الجزاء وانما جبي ذلك من قبل ذكر الشرط والا لكان تقيده بالشرط تكرارا في مثل لو جئتني لا اكرمك اكراما مرتبطا بالجبي . ونعلم قطعان المتني في قولنا لو جئتني لا اكرمك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالجبي . وليس كل ماله دخل في لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا في العقل عند الحكم وقيد ذلك الشيء فالجزاء فيها نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء الاول علة في الخارج لا انتفاء الثاني كما زعمه بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع الشرط وضعا خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لا امتناع انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم منه لا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوي للشرط كما في المعنى وقيل انها لا تفيد الامتناع اصلا لا امتناع الشرط ولا امتناع الجزاء بل تفيد تعليق الثاني على الاول في الماضي وهو باطل كما بين في محله (قوله استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك) اقول ههنا يبحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولو اعجبك عطف على مثلها المقدر او الواو للعالم والمعنى على التقديرين قل لا يستوي الخبيث والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبك وكلف الخطاب لكل واحد من الذين امر النبي عليه السلام بخطابهم وكنتا الجملتين في موقع الحال من فاعل لا يستوي اي كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا في كل حال سواء تسرلا كثرة الخبيث او لم تسرلا كما في قولك احسن الى فلان ان لم يسرلا وان ساء لئلا احسن اليه في كلا الحالتين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفاً مطردا للدلالة الثانية عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلا ان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السر

(و) لكن النقص (استعاروه لان) كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكس في قوله تعالى

يدور ما في لو وان الوصلتين من المبالغة والتأكيد وجواب لو في هذه الآية اما ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكره في تفسير الآية فظهر منه ان لو في هذه الآية وصليته لشرطية فلا يناسب تفريع قوله فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لانه انما يتحقق على تقدير كون لول للشرط في المستقبل فالاولى ان يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما في قوله تعالى ولو اعجبك وانكر ابن الحاجب كونها مستعارة لان وقال لا تقول ليرقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع ان وكذلك انكره ابن مالك وقال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا للمستقبلا في نفسه او مقيدا بمستقبل وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لا امتناع غيره ولا يخرج لوعاء عهد فيما من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعني ان هذه مستعارة للو (قوله لا يقع حتى تدخل) فانها التعليق الطلاق للدخول في المستقبل (قوله على امتناع الشيء لوجود غيره) يعني لا امتناع الثاني لوجود الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لا امتناع الثاني لان وجوده دليل على امتناع الثاني نحو لولا على لهلك عمر فان معناه ان وجوده على سبب لعدم هلاكه عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم نحو لولا اكرامك اياي لانيث عليك على معنى انني عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولولا في قوله عليه السلام لولا ان اثنى على امي لا امرتهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثاني بوجود الاول كما في لولا على لهلك عمر تقديره لولا لخفاة ان اثنى على امي لا امرتهم وقد يجبي . لولا التخصيص والعرض فيدخل على المضارع او ما في تاويله نحو لولا تستغفرون الله ولولا اخرتي الى اجل قريب والفرق بين التخصيص والعرض ان التخصيص طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يجبي . للتوبيخ ايضا فيدخل على الماضي (قوله ما يترتب عليه) اعني الجزاء (قوله للظرف) اي لوقت حصول مضمون ما دخل عليه (قوله بحيث لا يجازاة) اي لاجزاء له لانه للظرف فقط فلا جزاء له ومقصوده اني كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهاني فاستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولا جزم للمضارع) لان الجزم من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريمة) الكريمة الحرب والحبس الخلط ومنه سعى الحبس وهو غمر خلط بسى واقط يقال حاس الحبس اتخذ وجندب علم شخص (قوله فيجيب) عطف على يرد (قوله وهما ان تحققاه)

ان كنت قلته قد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعة (عن ابي يوسف) ولا نص عنهما (و) قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لو فسد تا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجابا (لا الفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا في المنع كالاستثناء) يعني ان لولا لا مدلل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد (لا تطلق) المرأة (في) قول (الزوج لها) (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للتظرف) فقط بحيث لا يجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا تكون كريمة ادعى لها

واذا يحاس الحبس يدعى جندب (و) موضوع ايضا عندهم (لشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغي واذا اتصلت خصاصة فيجعل (وهو مختاره) اي ابي حنيفة قال نغرا الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يجب ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج القرآء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغي البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جرت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان خاصيتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمتردد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شبه الزمان هو ردة المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك في اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها فيجاب عنه بان القول بالتزويل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل بتحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحقق يلزم اشتراكه بين الطرفين والشرط الذي هو معنى ان

كالصحة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اى حال هو الصحيح ام سقيم وكل
من الصحة والسقم ليس فيه حتى يصح التعليق بان يقال من الصحة والسقم
بمخلاف قوله كيفما تجلس اجلس بالحق ما فانها تخصها بالشرط فتستعمل
للشرط حينئذ تعين الثاني فيكون السؤال عن الحال فان استقام السؤال عن
الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى الصحيح
ام سقيم والا يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله
لامرأته المدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حله على تفويض
الوصف ايضا لفا ذكر كيف عند ابي حنيفة كما في قول المولى لعبدك انت حر
كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون
لتفويض الاصل عندهما كما سيأتي ومنه يظهر الخلل في كلامه اما اولاه فلا نه قال
فان استقام فيها والا لغا وتزليان الحال على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى
جواز هذا الخلل اولاه بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض
الى مشيئة اما لانه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها
والا يحمل على تفويض الوصف مجازا والا لغا واما ثانيا فلا نه بين استقامة السؤال
عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيان الاستقامة
الحال على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف
شئت فان قيل فيجوز ان يكون بيانا للكيفية ما عاين في كلامه اشارة الى
جواز الخلل على تفويض الوصف ايضا قلت بآباء ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ
ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح اه (قوله جواب ان محذوف) اعني قوله
يعتبر ذكر كيف (قوله اما لانه تفويض) يعني ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع
للعتق في الحال وذكر كيف لغا ولو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق
او تفويض الكيفية للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية
له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لانه معنى شرعي ثبت بدون الوصف واما الثاني فلا نه
لما لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لان لم لا كيفية له كيف
وان قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال وبمال ومقيدا بالزمان
المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعاني كفيات للاعتاق لا للعتق
لانه بعد وقوعه ثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية
مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

مختلفة

فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح
ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض
الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام)
السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف بجواب ان
محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال
(لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند
ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر
كيف شئت) بلا تفويض الى مشيئته اما لانه
تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله
ولا ممانع لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية
له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى
الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له
بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب
الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف
الرجعية واليمنية وكونه واحدة واثنين
وتلافا فانها امور لا مجال للعقل بدركها
كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا
(تطلق غير الموطوءة في) قول الزوج لها
(انت طالق) كيف شئت بلا تفويض
للكيفية كالينونة والقلطة والتعبد الى
مشيئتها في المجلس اذ لا ممانع لتفويض حال
للطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة
لاستقام الحال

مختلفة بل انما يفوضه بقوله واحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوعة
الايقاع فانه اضافة تلك الكيفيات انما هو تبع لا اصلا فلا يعتبر به ولو سلم فرادنا
بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع
وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان
العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشارع ومن ههنا ظهر خلل
في كلام الشارح حيث قال اما لانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله
قليل بل الاولى ان يقول اما لانه سؤال عن حال العتق على ما ذكرناه ليكون اشارة
الى نفي الخلل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفي الخلل على مجازته (قوله وتطلق
الموطوءة اه) هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان
قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغا الموطوءة مثال
لكونه لغوا على اصل ابي حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت
يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها باتت فلا مشيئة لها لعدم الخلل
فيلغو ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفقوضة اليها في المجلس بان تجعلها
بأئنه او نلها بالبقاء الخلل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان انفقت بينهما فاذالك
والا فرجعية فان قيل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج
ولا تأثير لنيته حتى لو نوى اليمنية او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح
في الفروع قلنا هذا في المنجز لا في المعلق ونفي في المعلق (قوله ان لم ينو الزوج)
فان قيل ان المعلق ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب
ان تستقل بآيات ما فوض اليها اعتبارا بعامية التفويضات اجيب عنه بانه
انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين اليمنية والعدد فيحتاج الى نية
الزوج لتعين احدهما ورد بان اختيار المرأة كاف في التعيين بلا حاجة الى نية
الزوج ولهذا قال الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل
الطلاق بأئنها او ثلثا في قول ابي حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي
يجب التعويل عليه ولقائل ان يقول لان لم وجوب التعويل عليه اذ لا مناسبة
بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين
دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا
ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم اما بلفظ مبين
او من المبهم والاول منتف فمعين الثاني فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
لان لم الاجام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

١٦ ن في

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية
الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج
(والا) اى وان لم تتفق النيتان (فرجعية)
لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج
اعتبر نيتها وان نوى فان انفقت نيتها يقع
ما نوى وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فالتفويض اليها واما نية فلا نه
الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي
اصل الطلاق وهو الرجعي

المرأة (قوله وقال في الاشارة الىه) تحقيق كلامهما ان مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعقاق والبيع والنكاح ونحوها فخالفه في وصفه بمنزلة اصله في تعلقهما بالمشيئة حتى لا يقع العتق بلا مشيئته في المجلس في مسئلة العتق ولا الطلاق بلا مشيئتها في المجلس فان شاء يقع وذلك لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويض النفس بكونها معاشا محسوسا كان معرفة وجوده باثارة واوصافه من ثبوت الحل في النكاح والملك في البيع معرفة وجوده كانت مقترة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف بتعلق الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما في الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال صاحب التوضيح واظن ان هذا مبني على استناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثاني بل كلاهما حال في الجسم وليس أحدهما اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر عاوما لا يفتقرا عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعي او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر انتهى واعترض عليه بوجوه اما اولها فلانه لاجتهاد تخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيها فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثها فلانه لما ثبت عدم انفكاكه عن الاخر لم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعها فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويض الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب تفويض الاوصاف اه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان جملها متعلق بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان جملها على تفويض الحال والصفة متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يحمل على تفويض الاصل لزم الالغاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا وجب الحمل على تفويض الاصل لا يقع شئ في مسئلة الطلاق والعقاق مالم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة في غير

الموطوءة

(وقال في الاشارة الىه) بان لم يكن عينا (ترجع) كيف (الى الاصل) وتفيد تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان جملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتج الى الغائه واعماله على وجهه من وجوه الجواز اولي من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا يقع) شئ في مسئلة الطلاق والعقاق مالم يشأ كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب كذا في الكشف (وله) اي لا يخيى حنيفة (ان الاستيفاف) الذي معناه الوضع لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت فهل صبر قسأل عن كيف

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا منجزا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابي حنيفة وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره في الكشف وقال وما رأيت في كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن ثبت ادنى اوصافه) فتثبت الرجعة في الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اي تفويض اصل الفعل لانه امر لا يوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى الخاطب ولا تعلق لتفويض اصل الفعل بكيفية بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف ان تعلق لانها يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف في المدخول بها فكان ما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يتغير كيف عن حقيقة كما ان قوله طلق نفسك كيف ثبت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يتغير كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقال لا يقع شئ مالم يشأ في المجلس وجعلنا كيف مغيرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغيره بلا مربية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف ثبت انما يكون قيدا ومغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما في انت طالق كيف ثبت للموطوءة بخلافه لمغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف ثبت فانه لغو فيهما كما تقدم لا قيد لعدم صلاحيته وفي صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك انه لا يعطى وصف قبل ذكره والثاني ان قولهما ان مالا يقبل الاشارة فخالفه في وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحة نستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالا اتفاق وهي مما لا تقبل الاشارة فلو كان ما ذكره صححنا كان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا

واذا كان الاستيفاف يستدعي وجود الموصوف (فيع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيفاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا يثبت عنه فان قيل كيف قد تدخل على موجود فيصير استيفافا وقد تدخل على معدوم فيصير تفويض اصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلق للاستيفاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيفية بخلاف قوله انت طالق فانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاما قوله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قاله معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف ثبت مثلا قيد لما قبله ومغيره بلا مربية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحبنا الله ونم الوكيل

(وكم اسم موضوع للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق قط امامطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (فقي) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كافي قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طليقة واحدة وامام ذكر كافي قوله انت طالق ثلاثا واثنين او واحدة ولما كان كذلك

وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت (و) لما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (مفيدة) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة (حق) كان لها ان تطلق نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اي الزوج (وغير يستعمل صفة للشيء) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمناسبة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين وجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالشيء بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجيء بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجيء سببا في العرف وعلى هذا (فقي) قوله (له على درهم غير داني) وهو ربع درهم (بالرفع) اي رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير للداني (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه داني وهو ثلاثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اي لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ما ذكرناه والثاني جواب عن دليل الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال غير الاسلام واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يتشبه في الطلاق قط لافي غيره اذ دلالة على وقوع شيء من المعدودات واما الطلاق فلا يخلف وقوعه عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طليقة او طليقتين او طليقات بقرينة قوله كم شئت وفي بيان الشارح نظر واما بطريق الذكر كما في قوله انت طالق واحدة او اثنتين او ثلاثا فاذا لم يحل عن العدد والعدد مدفوض الى مشيئته لم تطلق قبل المشيئة هذا في كم الاستهامية ولهذا قال انت طالق اي عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اي عدد لكن المراد بها ههنا التفويض الى مشيئتها مجازا ويشتركان في الاسمية والابهام والاقتدار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويقتربان في ان الكلام يحتمل الصدق والكذب في الخبرية دون الاستهامية وفي ان المتكلم في الخبرية مخبر وفي الاستهامية مستخبر من مخاطب وفي ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقتصر بالهجرة بخلاف المبدل من الاستهامية يقال في الخبرية كم عبيد لي خسون بل ستون وفي الاستهامية كم مائة عشرة ام ثلاثون وفي ان تميز الخبرية يكون مفردا وجعا نحو كم عبد ملكك وكم عبيد ملكك وتتميز الاستهامية لا يكون الامفردا وفي ان تميز الخبرية واجب الخفض وتميز الاستهامية واجب النصب (قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اي اصل الطلاق (قوله بخلاف كيف) فانه لتفويض الوصف لا الاصل كما مر (قوله بل ان طابق فعلها) كذا في الكشف وعلمه في التقرير بانه لما كان للعدد المبهم كان له التعيين الى مبهم (قوله لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدته اياه (قوله اعتمادا على المقسم) لان كلاما من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث باعتبار استعمال اللفظ في معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يجب اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اللذين هما من اقسام التقسيم الثاني كالتظاهر لان ظهورهما بالابتناء بالاستعمال على ما في الكشف فلا بد من خروجهما من الصريح (قوله لانه لو ضوحه قام مقام معناه) توضحه ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام وثبوته به وقيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم ونيت فصار اللفظ بحيث ثبت الحكم باي وجه ذكر من تداء او وصف

او خبر

الظهور فيه ليس بتمام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب اشتباهه او ظهوره بقرينة يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا (وحكمه بغيره بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم

او خبر نوى اولم ينو فاذا قال يا حر او يا طالق او انت حر او حررتك او طلقتك كان ايقاعا وكذا الوارد ان يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت حر او انت طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجه بالنية الى محتمله فله ذلك وصديق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهي في اللغة ان يتكلم بشيء يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط وفي عرف البيانين ان يذكر لفظ ويراد معناه لانه لا يتنقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع له والاتقال من التابع الى المتبوع مما لا يخفى فيه ومناط الاثبات والتقي والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصيح ان يقال فلان طويل التجاد قصد به الى طول القامة وان لم يكن له تجاد اصلا بل وان استعمال المعنى الحقيقي كافي قوله تعالى والسجوات مطويات بيمينه والرجن على العرش استوى فان هذه كلها كليات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه مقصودا لذاته فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقي او عدمه لان مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه مقصودا لذاته وليس فليس وفي عرف الاصولين ما استر المؤاذه في شبه حقيقة او مجازا فالحقيقة التي لم تجز والتي هجرت وغلب معناها المجازي في الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعني اعتدى استبرئ رجلا بائن بتهمة الى غير ذلك كما ذكرنا في كتب الفروع واختلقت في الطلاق الواقع بها فقال الشافعي انه رجعي لانها كليات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة فكذا ما كنى به عنه لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه بائن لان تصرف الابانة صدر من ادله مضافا الى محله تصدا عن ولاية شرعية فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سياتي من لزوم النية فيما ودلالة الحال ملحقه بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق البائن ماسة كيلا يفسد عليه باب تداول دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عتقها بالمراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كليات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لاحقيقة لان معانيها غير مسترة بل ظاهرة فان كل احدهم من اهل اللسان يعرف معانيها كلها شابهت

بحيث صار المتطور اليه نفس العبارة لا معناه كما اقيم الفرق مقام المتقنة في احكامها فصارت بحيث ثبت الحكم باي وجه ذكرت من تداء او وصف او خبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيديه لانه ان اريد صرف الكلام عن موجه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بان طالق رفع القيد الحسي يستدق ديانة لا قضاء (واما الكناية فما) اي لفظ (استتر) المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لا غرض صحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه ههنا

الكناية من جهة الإيهام فياتصل به هذه اللفاظ وتعمل فيه متلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو الينونة إلا أن محل الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح ووصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار إيهام المحل الذي يظهر أثر الينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازاً وإنما احتاجت إلى التنية وإن كانت صريحة في الحقيقة ليزول إيهام المحل وتعين الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعياً كما قاله الشافعي واعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لا حاجة إلى هذا التكلف في تصحيح الينونة بهذه الالفاظ لجواز أن تكون كبايات عن صريح الطلاق حقيقة ويكون المعنى الحقيقي وهو الينونة عن وصلة النكاح مراداً أيضاً معاً فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكناية سيما عند البيانين والثاني أنهم إن أرادوا أن معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوي كما هو كذلك في الكبايات وإن أرادوا أن المعنى المراد بها ظاهر فممنوع كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكناية إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملتزم كما اشترط البيانون حتى يراد بهذه الالفاظ معانيها الحقيقة وهو الينونة ثم ينتقل منه إلى معنى آخر وتقع الينونة واجب عن الأول بأن جواز الجمع بين المعنيين إنما يكون عند عدم التناقض وههنا المناقضة حاصلة لأن المعنى الحقيقي يقتضي الينونة والمعنى المكنى عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما جمع بين المتناقضين ولهذا الجواب بعض أصحابنا عن الشافعي بأن هذه الالفاظ كبايات حقيقة عن الفرقة والينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد الينونة بالضرورة لا عن صريح الطلاق حتى يقال أنه يعقب الرجعة فكذلك ما كنى عنه وإضافتها إلى الطلاق في قولهم كبايات الطلاق مجاز وحقيقتها كبايات عن الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختاره الشارح إلا أن في كلامه مناقشة أما أولاً فلأن قوله بأن يستعملوه على قصد ليس على ما ينبغي لأن منشأ الاستتار في الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما كان منشأ الظهور في الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وإن كان قد قصد لأغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشأ للكناية لأن المعنى المراد متى استتر قلة

الاستعمال

الاستعمال يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره أو لم يقصد متى لم يستتر بكثرة الاستعمال يكون صريحاً وإن قصد المتكلم استتاره لأن قول الزوج أنت بائن كناية وإن لم يقصد استتاره ثم المناسب لقوله بأن يستعملوه على قصد أن يقول وإن كان ظاهراً في نفسه بدل قوله وإن كان معناه ظاهراً في اللغة وأما ثانياً فلأن قوله البائن معلوم المراد ليس على ما ينبغي أيضاً بل الأولى أن يقول معلوم المعنى حتى ينتظم التردد إلا في الإرادة لأن لفظ المعنى أعم من المراد فينتظم التردد بكلا شقيه بخلاف المراد فإنه أخص من المعنى فينتظم الشق الثاني فقط بأن يقال ابتداءً في الإرادة عليه لأن المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل فيه المشترك والمحل لأن فيما استتار بدون الاستعمال ما في المشترك فلتزاحم المعاني وما في المحل فلا إيهام الواقع فيه وأما بعد الاستعمال فلا استتار أذ لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمحل بدون البيان (قوله الاعتدلى واستترى) استثناء من قوله فتفيد الينونة ويجوز استثناءه من قوله ونسبة الكناية إلى الطلاق مجازية والأول ظاهر (قوله أما الأول) توضيحه أن قوله اعتدلى لا ينبغي عن قطع الوصلة عن النكاح أصلاً حتى يقع بدائناً لان معناه الحقيقي الأمر بالحساب ويحتمل أن يراد به عدى نعم الله أو نعى عليك أو عدى الأقرأ أي الحيز وهو المراد بقوله اعتدلى من النكاح ولادلالة فيما على قطع الوصلة أصلاً والمراد مستتر فاذنوى عدى الأقرأ أو دل عليه الحال من مذكرة الطلاق وغيره زال الإيهام وشب الطلاق بطريق الاقتضاء أن كانت مدخولاً بها لأن عدا الأقرأ يقتضي سابقة الطلاق بالضرورة نصيباً للأمر فكانه قال طلقك أو أنت طالق فاعتدلى والضرورة تندفع بآيات واحد رجعي فلا يصار إلى الزائدة وفيه انتقال من اللازم إلى الملتزم الذي هو لازم متقدم وهو الطلاق فيكون كناية على الاصطلاحين وإن كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقرأ لينقل منه إلى الطلاق المتقدم لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فينتدج يجعل قوله اعتدلى مجازاً عن كوني طالقاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق بسبب وجوب الاعتدال لا عن طلق نفسك لأنه تخيير لا تقييد فلا يقع به الطلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون التوافق بينهما في الصيغة فلا تكون صيغة الأخبار مجازاً عن صيغة الإنشاء في قوله مستعار عن الطلاق نوع خفاء الحاصل أنه لما جاز أراد المعنى الحقيقي في المدخول بها جعل اللفظ كناية ولم تعذر ذلك في غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة المتكلم وهم صرحوا بأنهم من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكبايات إلا به سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره قات (ونسبة الكناية) إلى الطلاق لقوله كبايات الطلاق أو الكبايات عن الطلاق (مجازية) لأنها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن القرينة بطريق الطلاق (وإن كانت) تلك (الالفاظ) في نفسها (كبايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعني أن ما ذكره الشافعي إنما يصح لو كان هذه الالفاظ كبايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فإن الإضافة مجازية بل كبايات حقيقة عن الينونة عن وصلة النكاح لأن اللفظ يحتملها وغيرها وتبين عن غيرها بالنسبة وأدلالة الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (الاعتدلى واستترى) رجعي (واحدة) فإن الواقع به رجعي لأن شيئاً منها لا ينبغي عن قطع الوصلة أما الأول فلأن حقيقة الأمر بالحساب ويحتمل أن يراد به اعتدلى نعم الله أو نعى عليك أو اعتدلى من النكاح فإذا نوى الاعتدال من النكاح أو دل عليه الحال زال الإيهام ووجب به الطلاق بعد المدخول اقتضاء كانه قال طلقك أو أنت طالق فاعتدلى

فيدخل فيه المشترك والمحل ونحوهما والصحيح أيضاً هو الأول (حقيقة) كانت الكناية (أو مجازاً) فإن الحقيقة المجهورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية أعلم أن الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها إلا الرجعي لأنها كبايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعياً كما في الصريح لأن الكناية لا تفيد إلا ما يفيد المكنى عنه وإجاب عنه مشايخنا بأن الكناية إنما يطلق عليها مجازاً لأن معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الإيهام فياتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلاً البائن معلوم المراد إلا أن محل الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار إيهام المحل الذي يظهر أثر الينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازاً وإنما احتاجت إلى التنية ليزول إيهام المحل وتعين الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعياً ولما ورد عليه أنه إن أريد أن لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كافي بجميع الكبايات وإن أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لاستتاره فممنوع

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب عن اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيحقق اصله على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان محتصا به وكذا ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به فاطلاق الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغي واما قوله استبرئ رجل فلانه تفسير لا يعتد وتصریح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للزوج بزوج فاذا نوى ذلك اودل عليه الحال ثبت الطلاق الرجعي - اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما في اعتدى فلا دلالة فيه ايضا على البينة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة في قومك او في الجمال او عندى او تطلقه واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي - اذ لا دلالة فيه ايضا على البينة ولا معتبرا بغير واحد عند عامة المشايخ وقيل يقع بها اذا نصبت وان لم ينو كونه صفة للطلق ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كافي حال الرضى او دلالة الحال كمال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضى وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكتابة على ثلاثة اقسام منها ما يصلح جوابا وردا لاسباب وشئا نحو اخرج اذهبي اعزني قومي تقبلي استري تخمري ومنها ما يصلح جوابا وشئا لاردا نحو خلية برة بائن بته حرام ومنها ما يصلح جوابا لاردا ولا شئ نحو اعتدى واستبرئ رجل ففى حالة الرضى لا يكون شئ منها طلاقا الا بالنية لانها تحتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق والغضب فلا بد لتعيين الطلاق من النية ويصكون القول قوله في انكار النية مع عينه وفي حالة المذاكرة لا يصدق قضاء في انكار النية فيما يصلح جوابا لاردا ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفي حالة الغضب يصدق في القسم الاول والثاني لاحتمال الرد والشم ولا يصدق في الثالث لان الغضب يبدل على الطلاق وعن ابى يوسف انه اذا قال في حالة الغضب لاملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقت وقال ولم اؤو الطلاق صدق لما فيه من احتمال معنى السبب (قوله بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان) اى استتاره باعتبار ايهام المحل كإمر ولا يخفى ان الاولى ان يجعل الاستتار منشأ للحكم الاول اعنى وجوب العمل لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها في البيان منشأ للحكم الثانى اعنى عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله بنحو

جامعت فلانة او واعتها) اى بكل ما ليس بصريح في الزنى فيدخل فيه قوله صدقت لمن قال يا زانى لا خرفانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا في الزنى ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لا خرافة لك زانى لعدم كونه صريحا في الزنى ايضا بخلاف ما لو قال وانا اشهد بمنزل ما شهدت به فانه يحتمل كونه صريحا في الزنى لعدم احتمال غيره (قوله ولا يحتمل التعريض ايضا) وهو ان يذكر شئ يدل على شئ لم يذكر فكان نوعا من الكتابة فلا يحتمل به وبه قال الشافعى ايضا وقال مالك يحتمل التعريض لما روى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وابعث التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفي اتحاد حكمهما في غير الحد لم يجوز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درئه وما رواه يحمل على التعريض لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا عن التعريض (قوله كاف التشبيه تفيدا للعموم عندنا) كذا قاله شمس الائمة ثم قال ولهذا قلنا في قول على رضى الله عنه لتكون دماؤهم كدماؤنا انه مجرى على عمومهما فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما ثبت بالشبهات ايضا كالاموال فكان الكاف يوجب العموم في محل يحتمل فكان نسبة الى الزنى قطعاً بمنزلة الكلام الاول لان العام يفيد القطع لدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله اعبدته انت كالحرة لان الخطاب لم يعمقه ولو كان الكاف يفيد العموم لعق قلنا ان العمل بحقيقة الاخبار يمكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الاشارة ولو قلنا بعمومه لم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في بيان اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك الخطاب المعنى من اللفظ وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمن والتزاما (قوله امور لا عبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم مخالفة والحصر المفهوم من التقديم (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى الحكم المطلوب (قوله كالتعليك لصحة وقوعه) فان وقوع الاعتاق عن الامر لا يصح بدون التعليك له فكانه قال ملكك ثم اعتقتك (قوله كالا لاهل) فانه يتوقف عليه صحة السؤال من القرية عقلا (قوله كالحكم) اى كلنظ الحكم فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطأ والتسيان عن الامة في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والتسيان اذ لا بد من تقديره لصحة

ولا يحتمل التعريض ايضا بان قال لست انا برانى تعريضا بان الخطاب زانى فانه كتابة ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا قال آخر هو كما قلت يحتمل ان يكون بصرى بصرى قلنا كاف التشبيه تفيدا للعموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة الى الزنى بلا احتمال كالاول لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع (واما الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع في المقصود من تهديد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعبر عن مقام الاستدلال اما عن الموضوع له او جزؤه ولازمه واللازم اما متأخر عن اللازم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها ومقارن كاحد معاولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والالام يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتعليك لصحة وقوع الاعتاق عن الامر في اعتق عبدك عنى بالقب او عقلا كالا لاهل لصحة تعلق السؤال في اسأل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطأ والتسيان

وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان محتصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصریح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب برآة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يا زانى ههنا واما الثالث فلان قواهم انت واحدة سواء قررت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندى ليس لي غيرك او تطلقه واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطلقه واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينة (وحكمها) اى الكتابة (وجوب العمل بها) بالنية كما في حال الرضى (او دلالة الحال) كمال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم اثباتها ما يندرى) اى يدفع (بالشبهات) فلا يجب حذ القذف بنحو جامع فلانة او واقعتها ولا يحتمل اذا أقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكتابة

صدق هذا الخبر لان نفس الخطأ والتسبيح واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما
وانما المرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتعديج خبر الصادق ومن هنا اختلفوا في ان
هذا الحديث مجمل ولا يذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا بد من تقدير الحكم وفيه
ازدحام لتكرره والكل لا يراد لتعذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس
ذلك البعض بمعنى لعدم المرجح فلم تنضح دلالة فكان مجمولا وذهب الجمهور الى انه
لا اجمال فيه لوضوح دلالة على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع في رفع المؤاخضة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتقاع الضمان بالخطأ والتسبيح ايضا لانه
من المؤاخضة قلنا لانسلما من المؤاخضة والعقاب لان المراد بالمؤاخضة ما يتعلق
بالنفس من المضارة والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكانه يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفي كل مؤاخضة والتخصيص اولى من الاجمال
(قوله والاوّل) اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والضمير راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ التغيير على الفتي تتوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ولنسجه ذاتيا من
قبيل الدال بالاشارة (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اي على مقدمة شرعية كافي القياس الشرعي
(قوله ان معنى الدلالة) اي الدلالة العقلية الوضعية لا مطلق الدلالة كادل
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعتراض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
القائم اوصفة الفهم واما ما كان لا يصح حمله على الدلالة ولا التعريف به
فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هي الوضع فانما قيلت تلك الاضافة اي الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصفه وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذ قيلت
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذي هو وصف المعنى والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصفه للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كالم قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لهما

بلازمها

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض
المؤخرين يسميان محذوفين ومضمرين ولذا قالوا
بعمومهما الا بالبرهان كاسياني ان شاء الله
تعالى وقد توقف عليه صحة الحلاق بعض
المفردات على معناه كزوال الملك لصحة الحلاق
التفسير على الفتي الثالثة ان اللازم المتأخر
للعلم قد لا يكون بواسطة مناه ذلك الحكم
ولنسجه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما
مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية اولا بل يتوقف عليها كما في القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة السامع والاضهاف
وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا اضهاف المعنى
من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور فيصح تعريف
الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبنى للفاعل او من المبنى للمفعول فان قيل
لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يدل على ان الفهم
وحده صفة اللفظ لانه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني
فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحمل على الموصوف وانما
يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعتراض الشرف العلامة على
الوجه الثاني بان فهم السامع صفة قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة السامع والاخير ان
صفتان للفهم فان اراد هذا الجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعديين
صفة اللفظ قطا هو البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له
فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
المجموع المركب فيكون جلا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لفظ فباطل ايضا ففهم من تعلقه بالمعنى صفة له
هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه
ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او اضهاف المعنى من اللفظ هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يقول بان القوم وان عرفوا
الدلالة بما ذكروا فكيف تسموا في ذلك اذ لم يحددوا به معناه الصريح بل ما يفهم
منه عما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يحدد بما ذكر
في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احترازه
عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
هنا هو الوضع في الجملة لا وضعه ذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التقنية
والاتراكية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لم الدور اجيب
عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم
المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغير الفهمين
والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغير الفهمين لا يجب
الاطلاق والتقييد كما تغيرا في الاول بحسب الزمان (قوله لا فهمه منه متى
اطلق) اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث
قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لابد في تحققها من
مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اي كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك في الخارج مالم
يوجد الامر ان المذكور ان هذا بناء على ان قوله لا فهمه منه مرتبط بقوله
بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا التقييد في التعريف ولو جعل عطف
على قوله فهم المعنى ومربط بقوله اذا اطلق لكان اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية
في الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا واخذوا في تعريفها
الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا في الدلالة
الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
اطلق وهي دالة على الكلية ايضا فاضطروا في الدلالة الاتزامية الى اشتراط
اللزوم العقلي بمعنى امتناع الاشكال لتعميم الكلية المذكورة ولزمهم خروج
اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالتزموا خروجها وقالوا الدلالة للفظ الاسد
مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على
المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجازي رأيت اسدا في الحمام
مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجازا أصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب
بان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في المثال
المذكور في المعنى المجازي هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة في ذلك الاستعمال
وانما هي لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة جزءا

لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة
الاتزام مطلق للزوم عقليا كان او غيره بينا
كان او غيره

من الدال على المعنى المجازي ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون
المجاز جزءا من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اختلفوا في الدلالة بالجزئية
وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلي في الدلالة الاتزامية بل اكتفوا بمطلق اللزوم عقليا او غيره بان يكون
اللزوم مما يشبه في اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجرأة او بعرف خاص
كما بين التسلسل والبطان عند الحكام اولا هذا ولا ذاك كما بين اقدم زيد على امر
هائل وجرأته وبين اجتماعه وجبته وكما بين الضل والجود في مقام التلميح
او التهمك الى غير ذلك من العلاقات المتفاوتة الصحيحة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطا يصح به الانتقال
من احدهما الى الاخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل والعرف
او غيرهما (قوله ولهذا) اي ولكون المعبر عندهم في الدلالة الاتزامية مطلق
اللزوم يجري فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذا خفاء لا يتأني القطعية
لعدم كونه ناشئا عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقليا لم يجري فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان لشي واحد لوازم متعددة فكل واحد منها يمتنع اعتكافه عن
اللزوم فيكون كل منها مساويا للزوم واللازم ايضا في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك الاوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الاخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشيء وان كان لازما له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالة على لازم لازمه لان الذهن ينقل من اللفظ
الى ملاحظة اللزوم اولا والى ملاحظة اللازم ثانيا والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا
فبسبب هذه الملاحظات ولولها ذات تتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا
انما يتم بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم بينا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما في الاول فظاهر ان كفاية تصور (ا) وتصور
(ب) في الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) في الجزم
باللزوم بين (ب) و(ج) لا تستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج) في الجزم
في الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف
ولزوم (ج) لباء واما في الثاني فلان تصور الشيء انما يستلزم تصور لازمه تبعا
غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثاني تصور اللازم الاول مقصودا ملحوظا
في نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعا غير ملتفت اليه قصدا
تصور لازم له في بعض المواضع وان لم يكن كليا (قوله واذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء وان
لم يكن الخفاء منافيا للقطعية واما ثانيا
الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا تمهدت هذه
المقدمات فتقول اما الدال بعبارة (فما)
اي لفظ (دل باحدى الدلالات) الثلاث
المطابقة والتضمن والاتزام (على ما) اي
معنى (سبق) ذلك اللفظ (له) اي لذلك
المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى
المسوق له هنا كونه مقصودا في الجملة

توقف كل من الاقسام الاتية على هذه المقدمات سيظهر في اثباتها واعلم انهم
حصر والتقسيم الرابع في تلك الاقسام الاتية وذكرنا في وجه الحصر ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم
موقفا فهو العبارة والافهم الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة
فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والافهم التكميلات القاسدة كفهوم المخالفة
وبجوز ارجاع الضمير في هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الاقسام الى العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر في التوضيح وجه
الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءا
او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والافان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطق لاجلها فالدلالة نص والافلا دلالة
له اصلا والتحكم بمثله فاسد يجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا للنظم
ولا للحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمصنف اخذ
في تقسيم النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارة واثارته
ودلالته واقتضائه والباء في عبارته لبيان جهة دلالة الدال اي اللفظ الدال بدلالة
يقال لها عبارة ثم قسم كلام الدال بعبارة والدال باثارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
الدلالات الثلاث اعني ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
الموضوع له او جزؤه او لازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله
سواء كان اصلها) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد واباحة النكاح في
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلول عليه بالعبارة
(قوله كما في قوله واحل الله البيع وحرم الربا) فان الحل والحرم غير موقوف له
مع انه نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون
نفس الموضوع له فان الموضوع له لا بد وان يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك
المرأة) اي التي طلبت القديمة تطليقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته
على ماسيا في وفي تفسيره الذاتي اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتي
ههنا ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزأه

(قوله)

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اي في الدلالة الالتزامية (قوله اي اطلاق
بعض المقدرات) وفيه اشارة الى ما ذكره في المقدمة الثانية (قوله مثال الدال
اي بشارته) (قوله اشارة في ان السبب الى الآباء) بيان الاشارة ان المولود له
هو الذي ولده الولد وهو الوالد فاختيار الاطباء مع حصول المقصود بدونه من
الحكيم لا يكون الاحكامه وهي ان السبب الى الآباء وذلك لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالايجاع فيكون مخصوصا به
بالسبب وهذا السبب لازم للمعنى الموضوع له اعني الولادة للاب فيدل عليه
النظم باثارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة
بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور
لا جزأ داخل في المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة
الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للمولود
والى ان الولد لا يحق بوطى جارية ابنة وان قال علمت انها حرام على والى انه
لا يجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنة ثبت السبب منه بلا رد قيمة
المولود اليه والى انه لو اتفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ بالضممان والى
ان الوالد منقرد بعمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه
التسبة ولا يشارك الاب احد في هذه التسبة فكذا في حكمها ولا يخفى عليك
ان هذه الاية سبقت لايحجاب نفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه
وذلك لان الضمير في رزقهن وكسوتهن اما المطلقات او المنكوحات فان كان
الاول فمأسيقت هي له ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة
لاحتياجهن الى ما تقوم به ابدانهن اذ الولد يغتذى من اللبن واللبن يحصل لها
من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن ايضا فكان هذا من الحوائج
الضرورية وان كان الثاني فمأسيقت هي له ايجاب فضل الطعام والكسوة
التي يحتاج لها حينئذ حالة الرضاع لاصل النفقة والكسوة لان ذلك وجب
بالنكاح القائم وعلى التقديرين يكون مسوقا لايحجاب اصل النفقة او فضلا
على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة في زوال ملكهم) وذلك لان قوله
تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سبق لاحتشاق
من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذو القربى واليتامى
والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى فله وللرسول لان الله تعالى غنى مطلق
ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير بهما من الغنية

سواء كان اصلها كالعقد في آية النكاح او غير
اصل كإباحة النكاح فيما والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به ما سبقت في النص
المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصلا حتى
ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون
نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك
المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت
بالاشارة على ما ذكره ولا يكون مقصودا اصلا
كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا
التي بها تتم البلاغة ويظهر الامحار ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد
قصر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان
تكون مقصودة للمتكلم حتى ان لا يكون
مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثير من
الاحكام ثبتت بالاشارة والقول بثبوت الحكم
الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم
ظاهر الضعف وقولهم ككم من شيء ثبت
ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال
بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه
عبارة (في ايجاب السهم) من الغنية لهم
وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال
بالتخمين (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون
ذلك الكلام من الزوج (جواب ارضاء
قولهما تكلمت على) امرأة (فقطها)
فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء
مدلول كل امرأة وان ظننت كمن قضاء

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله
البيع وحرم الربا) فانه عبارة في التفرقة بين
البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق وتقسيم
لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع
مثل الربا (واما الدال باثارته فادل بها) اي
بأحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له
السياق) بمعنى كونه مقصودا اصلا فلا ياتي في
كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون
اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة
المتاخر حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا
بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما
(محتاجا اليه لفظة الاطلاق) اي اطلاق
بعض المقدرات على معناه اذ لو احتج اليه
لفظة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا
كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كأية ربا)
فانه اشارة (في) بيان (الحل والحرم)
وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال
بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة
(في) طلاق (مرتبة الطلاق) اي طلاق
نه تباحثت فالتفكيك على امرأة
فقطها (و) لا يمكن اللازم فحين احدهما
الثاني والاخر المحتاج اليه لفظة الاطلاق
اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو)
قوله تعالى (وعلى المولود) الآية فانه اشارة
(في ان السبب الى الآباء)

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلقوا في دار الحرب اعني مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له لان الفقير من انصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان تعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا التفقر فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لاجزا منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طماعتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا نقي السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسي بالايجاع بل السبيل الشرعي والملك بالفقر اقوى جهات السبيل فيكون متفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك وبالسنة وهي ما روى ان عينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت القرار فما وضعت يدي على بعير الارغاح حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله فركنت الي فركبتها وقلت ان يخافني الله تعالى ظله على ان اغربها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا تذرفيما لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيجعل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الآية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نقي السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويعلمون اموالنا والثاني ان المراد نقي السبيل في الآخرة لا في الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نقي الحجة كما في السنة وعن الآية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز بالمكان لان في حلقها على الحقيقة وحل الفقراء على المجاز مضى الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعبر في الحقيقة والمجاز يكون المعنى المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حالة اعتبار الحكم من الشبوت والاتقاء لاحالة الحكم والتكلم مع اللقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قبلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طغلا تيمنا حقيقة مع ان القتل حال التكميل بهذا الكلام قبيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي

خلقه

وهو لازم للولادة لاجل الاب ومثاخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزا للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم)

خلقه ابوه طغلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قبلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم في الاول هو التخليف لا الاكرام وفي الثاني هو وقوع القتل من القاتل لا كون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنمية ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لا تصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على وجه يتبعه الخصم لان غاية ما لزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذي جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهمها واجيب عن الحديث باننا لانلم ان عينه احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فتى الملك عنها لا يتلزم فيه عن عينه ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن علي رضي الله عنه انه قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة ألا تنزل دارك يعني التي ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لا ابن ابي طالب (قوله عما خلقوا) لعله بصيغة المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كمن مالههم ودارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى للفقراء المهاجرين ايجاب السهم من الغنمية لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابق لقوله للفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره هنا هو المعنى المطابق لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا يتوجه ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق (قوله لانضمامه بالسوق) لا يمتحن عليك ان انضمامه بالسوق على الترجحه على الثاني لا لترجمه مطلقا فالاولى ان يقول يرجح على الثاني لانضمامه بالسوق دون الثاني (قوله فان قوله عليه السلام في حق النساء) هذا الحديث مشهور في الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكنه طعنه النووي في شرح المذهب بانه موضوع لا اصل له وابن الجوزي بانه لا يعرف والبيهقي بانه لم أجد (قوله كما ذهب اليه الشافعي) وقال اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابي امامة الباهلي فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام وورجناه بكونه عبارة في العشرة فان قيل لا تعارض لجواز

في

عما خلقوا في دار الحرب لان التقرب لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم أولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لاجزله كما زعم صاحب التنقيح

وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طماعتهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نقي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهمها من الغنمية وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (في قيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا بقيد القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو قيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشاف حتى حمل عبارة نحر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يرجح) لانضمامه بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام في حق النساء تفيد احداهن في فقر يثبتهن طردها

اي نصف عمرها لاتصل ولا تصوم بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه ٧٨ الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرج واعتراض بانه لامعارضة لان المراد بالنظر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكتر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما واجب بان النظر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اي للدال بالاشارة (عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الاثمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في ما اشارت قوله تعالى وعلى المولود له خنص منها اباحة الوطى للاب جارية ابنه وان كن الامم يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالنات بل (بمنط) اي بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المنط اي مناطه المفهوم

ان يكون المراد بالنظر البعض مطلقا لا النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون اكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار الى الترجيح بالعبارة ولو سلم ان المراد به النصف لكنه لا يلزم منه المعارضة ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر حتى يثبت المعارضة لان الربع الذي عد من ايام الحيض هو ثلث ما بقي من ايام الصبي اعني خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث عمرها بعد اخراج ايام الصبي ايام حيضها وبه تقول لانا نقول ان ثلث الشهر ايام حيضها فيلزم ان يكون اكثرها عشرة ايام وهو متعانا والحاصل ان حل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما ادعينا ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان النظر حقيقة في النصف فلا يراد البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض واستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشئ لانا لان لم ان اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة في مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا ينافي سوق الحديث فعند قليم كون المراد بالنظر النصف لا بد ان يكون اكثرها خمسة عشر من كل شهر حتى ينظم الحديث اجيب بانا لان لم ان النظر حقيقة في النصف ولو سلم ذلك فلان لم ان المراد معناه الحقيقي لجواز ان يراد به البعض مطلقا مجازا وذلك لان جملة على النصف الحقيقي يستدعي اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل واردة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوما بل بعضها ناقص وليس احد المجازين اولى من الاخر فحملنا قوله انهن ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشرط على المجاز لانه اهلون ولا نحل الشرط على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين احدهما انهن ناقصات عقل ودين والثاني في تعدد احدهن شطر عمرها لاتصل ولا تصوم فحمل الشرط على البعض المطلق اولى فلا ينافي الحديث ما ادعينا من ان اكثرها عشرة (قوله كما في القياس المستنبط العلة) احتريزه عن القياس المنصوص العلة فانه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتي) اي لا بواسطة مناط الحكم (قوله اخرج القياس) اي بكلا قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الاول بالاول والثاني بالثاني (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

عجز العالم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمنط حكمه (قوله) اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتي

وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتاخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلالا تقل لهما أف يفيد حرمة الضرب والشتم ٧٩ بدلالته فان التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السأمة بالتلفظ بكلمة أف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكم هو الحرمة فاعطاه السأمة بكلمة أف هو المعنى الوضعي والا يذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأنيف في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأنيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اي ولا تفهم مناط الحكم بدون الرأى (يثبت بها) اي بدلالة النص (الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بتهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت مساحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فيجئ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اي دلالة النص (قياس جلي) لمافيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بمجانع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فامد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فينا قد يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

(قوله والا يذاء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اي لا بواسطة الرأى كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبني النظم في الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وفيه في الفرع ومن البين ان التخصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندري بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر العموم) فالعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلافق تأمل (قوله بالدليل) اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزأ (قوله المنصوص عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة) روى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او امثالا منه عليه السلام بل لجنابته على صوم رمضان فوجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجنابة بدلالة النص للاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اي الكفارة لعدم موجبها وهو الجنابة الكاملة اي على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء ذلك اليوم فقط لقضاء صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فاندفع ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا بجعل تمكينها مباشرة وهذا منشأ خفاء الدلالة (قوله للعلم بان المقصود اه) متعلق بالمحققين قال في الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأنيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التبيه ولولا هذه المعرفة

يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقه الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم
فغله ايضا ممنوع في القياس بالاجماع وأشار ٨٠ الى الثاني بقوله (وليثبتها) اي الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي

لما لم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره
بقتل ملك منازع لا تهل له أف ولكن اقله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة
من التأفيف (قوله لا يثبت من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود
من الضرب وهو الاذى لعدم قابلية الجمل ولذا لا يبر في ليضربه بضربه بعد الموت
(قوله ويثبت بعد الشعر) لتحقيق المعنى المقصود وهو الايلاء (قوله بل ايجابها)
اي ايجاب الاكل والشرب للجنابة اولى من ايجاب الوقاع وفيه اشارة
الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه
ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجنابة على الصوم في الاكل
والشرب اكرمه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما
الصورة فهي الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه
عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج
لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في التهر التي هي
وقت قضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل
في الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجنابة على الصوم
في الاكل والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من
الجنابة بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع
موجبة للكفارة كانت الجنابة على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف
(قوله وهما مباحات) الاول ان الجنابة بالوقاع لتعلقه بالادنى اشد من الجنابة
بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادنى اشد احتراما من المال
ولهذا كانت الجنابة عليه موجبة قتل النفس اذى الاحسان والضرب الشديد
عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل
والشرب قبيضه والجنابة عليه بالمحظور فوق الجنابة عليه بالنقيض لان الجنابة
بالمحظور ترد عليه لبقائه عند ورود المحظور عليه لعدم المضادة بينهما ثم يطل
بوروده واما الجنابة عليه بالنقيض فلا يتصور ورودها عليه لان نقيض الشيء
لا يمكن ورودها عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء في ان الجنابة
الواردة على العبادة فوق الجنابة التي لم ترد عليها الثالث ان الجماع بوجوب فساد
صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلك واهلك والاكل
والشرب لا يوجب افساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان في الجماع
داعين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل والشرب داعي واحد فشرع الزاجر

الله زانية قلنا فكيفها مباشرة وفعل كامل كافي الزنى اذ لا يجب المد مع نقصان فاندفع ما قيل لان لم ان سبب فيها
الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما

بل الجنابة بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلي (ك) الضرب والشم (المحقق) بالتأفيف المنصوص في الحرمة
بواسطة الادنى العلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الادنى ٨١ بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا يقتل له أف واقله

فيماله داعيان لا يكون شرعا فماله داعي واحد كما قال ابو حنيفة في اللواط مع
الزنى من ان الداعي في الزنى من الطرفين وفي اللواط من طرف واحد الخامس
ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فوجود بعضها وجد بعد المبيع
فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق
لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب
عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى
لوزني عامد اتجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولوزني ناسيا لا تجب الكفارة
لعدم افساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا افساد
لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود افساد
ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم افساد مع وجود اتلاف فاستويا وعن
الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا يقيض
للصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل
انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان
الترجم بالقله والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في اللواط مع
الزنى اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة
فيه للقله والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما قضاء شهوة البطن دون
شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادامت الروح في البدن
وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر
عن الجماع دهر اطويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة
البطن اغلب واغوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيع هو خوف
التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهي الجوع
بشرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم
العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود
والكفارات فيكون قطعيا ايضا وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس
المنصوص العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد
بالقياس ههنا هو القياس المبني على الرأي (قوله على طريق تعيين مناطه)
الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلا يخالف) ولتأمل
ان يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي وطني خفي انه جلي وطني خفي على
ان يكون الجلي والخطي صفة كاشفة ويبان للقطعي والخطي فيكون حاصل التقسيم

المسائل على قتيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهومه والغوي ومناطه قطعيا
صالحا لاثبات ما يندري بالشهاد

اجيب بما صاف انه معنى لغوته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية ٨٢ دليل مناطيه ولا قطعية تعدى الحكم الى الحق ولا قطعية كونه اعلى

انما جلى - وخفى - على ما اختاره المصنف فيما سبق فينبذ لا مخالفة بين كلامي بعض الافاضل (قوله قد اختلفا فيهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة لا الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن في قوله على الاطلاق ركاه ولو قال انها على الاطلاق قيد القطع باقراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لا يكون المناط قطعيا) فيه ان اراد لا تكون مفهومية قطعية فاللازمة ممنوعة اذا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهومية لغة قطعيا لجواز ان لا يكون الشيء ثابتا بدليل قطعي - ويكون مفهوما لغة قطعيا وان اراد لا يكون قطعيا بمعنى لا يثبت بدليل قطعي - فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع (قوله لم يصح قوله اولا) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى الحق قطعيا لا يستلزم عدم صحة القول المذكور اولا لان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى الحق صفة الحكم الموجب والحكم يكون الايجاب قطعيا لا يستلزم الحكم يكون التعدى قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعيا التعدى في نفسه ومعنى قوله ولا قطعية تعدى الحكم ليس المقصود الحكم قطعية تعدى الحكم بل المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اى يكونها من الرجل وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد في الخطأ) وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ قصبر ررقه اوجب الشافعي بدلالة هذا النص الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ مع وجود العذر المقط فيه ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما وجبها في عين الغموس الحاقا لها بالعين المتقدمة حين كونه جانيا فيها فان الكفار فلما كانت واجبة في المتقدمة اذا صارت كاذبة بالحث فلا تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ما ذكرتم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما يقبه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الا بسبب دأثر بين الحظر والاباحة اما الصغرى فلانها تاتى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر في كل السبب مستلما على جهة حظر وابطاح امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة وضافة العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد والعين الغموس محظور محض كالزنى والسرقة فلا يصلحان مبيعا للكفارة كالباح الخس لا يصلح مبيعا للكفارة كالقتل بلحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى واما الخطأ فدأثر بين الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى

كافر

عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند

المعارضه فالتاب بالاشارة بقدوم على التاب بها

لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم ما للمعان المعارض مثله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث ٨٣ جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى ثبوت الكفارة فريحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى ثبوت القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم يتم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) لان العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذ ثبت) معنى النص (عمله) للحكم (لا يمتثل ان لا يكون) ذلك المعنى (عمله) في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون عمله لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه عمله للحكم وغيره له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسعى القضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق المحذوف على المحدود وهذا القيد مما اعتبره نفاذ الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب مقتضى وفروقه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك العين المعقودة مشروعة لان فيما تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحث فيصالحان مبيعا للكفارة (قوله اجيب بان القصاص) يعنى ان المراد ليس جزاء الاخرة فقط بل كل الجزاء ولا يضتر لزوم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لا جزاء المحل وكل جزاء فعله جهنم لا غير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضى مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذى لا يصح الا بالزيادة اعنى اعتق عبد الله عني بالق مقتضى وطلبه لزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو يحكمه حكم المقتضى اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم المقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص فلا يعارضه القياس والثابت به يساوى الثابت بالنص لا عند المعارضة فان الثابت بالنص او بشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى الغوى لا لضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضرورة لا يعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعنى الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزاء لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة) لان اللازم فيها لما كان مؤثرا لم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقي) اعنى المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اى مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه الاحتياج انه امر بالبيع ثم كونه وكيل له في الاعتناق وذلك يقتضى غلظه ولا يملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملقوط) لان البيع حينئذ كورق قد احتاج الى القبول (قوله ليتحقق في هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لثلاثتهم لزوم القبول كما في تقدير الامام البرغرى لان المعنى في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم القبول (قوله والصحيح) هذا توجه ثالث (قوله مبيعا معني) الانسب ان يقول بانعاني حال من الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المضمين في مثله على صيغة اسم

صدقها وصحته الشرعية او العقلية وسياق لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبد الله عني بالق) فان هذا الكلام (بقتضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبده

البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبده

بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بملكه فصار كأنه قال بع عبدك عني بالث وكلي في الاعناق كذا في التوضيح قبل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه تاباعني ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعاً عني بالث كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع حيث ثبت بطريق التضمين وهو غير الاقضاء الذي كلاً منافيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو علم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصفة اللفظية غير الصفة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم أيضاً لان مقتضى يجب ان يكون لازماً مقدماً بخلاف المضمين وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفاعل المتروك ولا ينبغي ان الباء ليست صلة للبيع فانه للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق سواً (قوله فليأمل) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب التوضيح وورد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع بطريق الضرورة) يعني ان البيع لما كان موقوفاً عليه وشرطاً للعق وتابعاً له كان ثبت بشرط العقق لتبعيته له لا بشرط نفسه فان الشيء اذا ثبت ضرورة ونسباً لغيره تعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهاراً للتبعية كما في صلاة العبد والمرأة والخندى في السفرة فانهم يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج والامير في موضع النية لكونها اتساعاً لا بشرط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال المذكور شروطه التي تحتل السقوط لعدم الضرورة في ثبوته لانه لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى ثبت بجميع شرائطه المعتمدة في وجوده حتى لا يشترط فيه قبول من امر ولا يثبت خيار الرقبة والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعناق حتى لو كان صبياً عاقلاً اذن له المولى في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام لعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الاتساع للاعتاق فان قيل لان لم يثبت فيه شرطاً للاعتاق وكان معتبراً بشرطه بل ثبت بشرطه نفسه لان شرط صدوره عن الاهل مضافاً الى محله عن ولاية شرعية ولا اختلال في شيء من ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضاً وهو القبول تقديره والالزام الخلق لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلق قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون مسبباً بالشرط او بالركن مجازاً ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد يفتن عنه كما في البيع بالتعاطي ولو سلم ذلك لكنه ركن اعتباري اعتبره الشرع فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد في محل قضاء الملك للممكن من الانتفاع بمنافع الملك واماني محل الاتلاف اعني العتق فليس

بفيد فاذا اتفقت فائدتا اتنى اعتباراً فيسقط (قوله ولذا) اي ولاجل ان البيع في الصورة المذكورة يثبت شرطاً للعق قال ابو يوسف والشافعي لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء صح الامر ووقع العتق عن الامر بأشياء الملك له بطريق الهبة ويسقط عنه القبض الواجب في الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء الاعتاق فيعتبر بشرطه لا شروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق فيسقط ههنا كما يسقط القبول في البيع بل هو اولي منه بالسقوط لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فان قيل لان نسلم اولوية احتمال الشرط للسقوط من الركن لان كل واحد منهما في استلزام انتفائه انتفاء شيء آخر مثل الآخر من اين الاولوية قلنا المقصود يحصل بالمساواة ايضاً ومع ذلك لا شك ان اعتباراً انتفاء الشيء بانتفائه ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفي كون القبول ركناً في البيع نظر كما تقدم (قوله لكنا نقول) شروع في جواب الامامين لابي يوسف حاصله ان قياس القبض في الهبة على القبول في البيع في جواز السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما في البيع بالتعاطي بخلاف القبض في الهبة لعدم قبوله السقوط اصلاً لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضة ولا تألم تجدده تفيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء حتى يجوز مثله فيه ايضاً بخلاف القبض في البيع الفاسد فانه وان كان شرطاً فيه في افادة الملك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالث ورطل من الخمر لان القبض في البيع الفاسد ليس بشرط أصلي - بدليل ان التعيين يعمل بدونه والفساد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظراً الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلي لا تعمل هي الا به فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور في الصورة المذكورة فان قيل سلنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط في الصورة المذكورة لجواز ان ثبت تقدير بصرف مال الهبة الى نفسه باعتاقه فصار كأنه مثل هبة الشيء من هو في يده فانه لا حاجة الى تجديده القبض ورقبة العبد في يده وبالاعتاق استغنى عن تجديده القبض فاذا ثبت القبض تقديره اصحت الهبة ووقع العتق عن الامر قلنا ان رقبة العبد بحكم العتق تنقل على ملك المولى في يد المولى لانه في يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعاً ايضاً حتى لم يكن للمولى استرداد ما اودعه عهده والرقبة المتلفة غير مقبوضة لالا امر ولا للعبد لانه لم يحصل في يده احد هاتين ولا هي مما يحتمل القبض لانها هلكة فلا يصح ان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ونسخت في الهبة عن القبض وهو الشرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه لكنا نقول انما يسقط مما يحتمل السقوط والقبول في الهبة كما في التعاطي لا القبض في الصورة المذكورة فوجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الامر (وهو) اي الاقتضاء (ثابت) يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافاً لغيره)

يقال ان القبض وجد تقديره صرف مالية المبدأ الى تحته كهيئة الشيء عن هو
 في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال منحصر عنده في العبارة
 والاشارة والدلالة والعنق في الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لاعتن
 الا امر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع او لم يصرح لعدم صحة
 الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتاق فامد لاضافته الى عبد
 غيره ولا يجوز اضماع التملك لان الاضماع لتعجيل المصريح لا لابطاله ولو اضمع
 التملك ههنا صار معتقدا عبد الا امره لا بعينه وذلك غير مأمور فلما صح الامر
 لانه صدر من اخله ووقع في عمله وامكن تصحيحه باثبات شرط فيجب اثباته فيلاق
 الامر اعتاق عبد لا بعينه ومعه اعتق عبدك الذي هو لك في الحال عند
 بيعك الى اياه وكذا عني (قوله خلافا للشافعي) حيث قال المقتضي يجوز فيه
 العموم لان النابت به كالتاب بالنص فيجوز فيه العموم كافي النص قال
 في التقرير اختلف العلماء في جواز عموم المقتضي فذهب الشافعي الى جوازه
 وعلمنا ان الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير
 امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقك ونوى الثلاث
 فان هذه الصيغة في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل
 فكان كذا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهي تندفع
 بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغويته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لا عموم
 للمقتضي حتى قبل التخصيص بالنية فلا يقع زائد على الواحد خلافا للشافعي
 فانه تصح نية الثلاث عنده لجواز عموم المقتضي عنده فيقبل التخصيص بالنية
 واما اذا تعين تقديره دليل كان عمله في العموم والتخصيص كعمله مظهرا
 بلا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالتقديرهم فانه يقتضي يعوا
 عبيدكم وهو عام لا محالة اتجهي فعلم منه ان ما ذكره بقوله فاذا وجد تقديره
 متعدده الى قوله لان مدلول اللفظ لا يتفق عنه ليس كما ينبغي اذ ليس فيه بيان
 خلاف الشافعي في عموم المقتضي بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعي ايضا
 ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه
 لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد نصب القول بعموم المقتضي الى
 الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي قال وتحقيق
 ذلك ان المقتضي عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره الشارح بعينه يعني
 ان الشافعي في عموم المقتضي قولين مشهورين تحقيق فالمشهور عمومه والتحقيق

عدمه كما قال الخفية ويدل عليه ما ذكره في الكشف حيث قال ورأيت في بعض
 كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضماع شيء في كلام صيانته عن
 الكذب ونحوها ووجه تقديره لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان
 وهو المراد بقولنا المقتضي لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان
 كظهوره في العموم والتخصيص حتى لو كان مظهرا عاما كان مقدره كذلك
 وكذا لو كان خاصا اتجهي فليست امل (قوله فان كان) اي كان المذكور من صيغ
 العموم فالتقدير عام ايضا لا استواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني
 بالق فانه يقتضي يعوا عبيدكم وهو عام والاى وان لم يكن المذكور من صيغ
 العموم فالتقدير خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) في المقدر (قوله وقرئ
 ما بين العموم والمقتضي) يعني ان المقتضي في المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع
 في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضي ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى)
 وهو قوله فلا يثبت معه شرط وتحتمل القوط (قوله ولذا كن رجعا) فان
 قيل لو قال لمعتقه في العتقة اعتدى او بالطلاق يقع رجعا ايضا مع انه لا ضرورة
 فيه لان الامر المذكور صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام العتقة ايجاب بانه
 لا اثر لقيام العتقة في تصحيح ذلك الامر لان موجه ان يجب عليها اعتداد بهذا
 الامر وله اثر في ايجابه ووجوب هذه العتقة قد كن باساقه فلا يمكن ان يضاف
 اليه بل انما يصح هذا الامر يجعله مستعارا للطلاق حذرا عن التلويح لا يجعل
 الطلاق مقبلا عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لم ان لا يجب عليها
 شيء سوى تجميع تلك العتقة مع انه يقع عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق
 الضرورة) اي الواحد موكذا البائن فوق الرجعي (قوله بل بطريق المجاز) اي
 يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لا يجعل الطلاق مقبلا عليه اقتضاء لعدم لزوم
 العتقة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اي ذكر المزموم وارادة اللازم فيكون
 عبارة لا اقتضاء (قوله وتصل ايضا نية الثلاث) خلافا للشافعي فانه يقول ان قوله
 انت طالق يقتضي طلاقا والمقتضي بمنزلة المتخصص عليه فعمل نية الثلاث
 كما لو قال انت طالق طلاقا فاذا قال لها طلق فذلك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم
 لما صح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلثا فانه منصوب على التفسير والتفسير
 انما يكون ببيان احتمال النقط ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فقلت بنية كما لو قال عني
 ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق
 فلا يدل لغة الاعلى اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلانية الثلاث لاعلى

فان كان من صيغ العموم فعلم والافلا
 فعل هذا يكون العموم صفة النقط ويصحب
 اثباته ضرورة لان مدلول النقط لا يتك عنه
 وانما قلنا بعدم عموم المقتضي (لانه) اي المقتضي
 اسم مفعول (ضروري) صوابه تصحها
 للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
 على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصل
 بمنزلة المكوت عنه (و) لان (العموم
 للنقط) اي محص به لا يوجد في المعنى كما سبق
 والمقتضي معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم
 فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكتابت
 بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به
 نفس المقتضي وقرئ هذا وان تصرف الدليل
 وعموم المقتضي بين هذا والاول والثاني الى الثانية
 الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية
 (قبيل نية الثلاث في اعتدى الموطوءة)
 هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت
 لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاقتضاء
 فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة
 تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد
 بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق
 المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت
 طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف
 المرأة بالطلاق الذي ليس محلانية الثلاث
 لاعلى ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
 الذي هو محل لثبته

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال
 من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء
 الثابت بعدم عموم المقتضي على لفظ اسم المفعول
 يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاء الكلام
 تصحيحه اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
 جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي)
 فان المقتضي على لفظ اسم اتصاعل عنده
 ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا اولغة
 على تقدير وهو المقتضي اسم المفعول فاذا وجد
 تقديره استغنى يستقيم الكلام بكل واحد
 منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح
 تقدير الجميع بل يتقدم واحد دليل فان لم يوجد
 دليل معين لاحدها كان بمنزلة الجمل ثم اذا تعين
 دليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدور سواء
 في افادة المعنى

وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس بجلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافي العموم (و) كذا تطلق نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغوا لاتفاء الطلاق في الماضي لئلا يثبت الشرع ان ثبت تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله مقضى اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان المقضي امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طلقك اللهم الا ان يقال المراد من المنصوص عليه اعم من المطابق والتضني وههنا المعنى التضني اعني وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اي التطلق في الحال وبالجملة ان المقضي لا يلزم للمطابق قط بل يجوز لغيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء في طلقك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل المجاز بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه الوقوع في الحال اي في زمان التكلم فيكون عبارة لاقتضاء (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصلا ان نحو طلقك وانت طالق من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها الطلاق اقتضاء لان المقضي في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه لا مقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما ثبت اقتضاء لو كانت باقية على اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا يمكن حمله على قصد الاخبار عن الطلاق الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها في العدة او بعدها (قوله وليس معنى بشائها)

هذا

هذا رد على التلويح فليراجع (قوله للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما) لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبه الخارجية لنسبه الذهنية المدلول عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها اياها وعدم موافقتها (قوله ورابعاه) حاصلا انها لو كانت خبرا لما صح قصد انشاء طلاق ثاني فيها اذا قالها المطلقة الرجعية في عدها بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلقك نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلقك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلقك وانت طالق مع ان كلامنا يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر في طلقك نفسك ثابت لغة فيحتمل العموم اما الصغرى فلا تده مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مختصر من اطلب منك كناية واذا كان كذلك فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا لغة لاقتضاء بخلاف طلقك وانت طالق فان الثابت به ليس نفس مصدر الفعل والمستحق لا تفتاء الطلاق في الماضي بل الثابت بهما ما انبثه الشرع لضرورة تصحيحه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر الفعل هو التطلق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطلق لا الطلاق قلنا ثبوت التطلق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوي لا شرعي ولا يضطر واما الكبرى فلا نمانت لغة يكون مقدرا والمقدر كالمقنوط فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيصحت العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هي هي دون الافراد اذ دلالة في الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يصح كون عاما لكنه يحتمل العموم لان الماهية من حيث هي هي تحتمل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجب وعلى الكل اعني الثلاث وهو محتمل لا مجازا لان الثلاث في الطلاق واحدا اعتبارا بخلاف الاثنين لانه عدد محض فلا يحتمل اللفظ (قوله لان الطلاق اسم اه) دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفع ان الطلاق

٢٣ ز في

القطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما والثالث انه لو كان طلقك اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه يتوقف امر على آخر واما ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثاني وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقك نفسك فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون ثابتا لغة الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لاقتضاء فيكون كالمقنوط فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول موجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجزئة الثلاث في المقضي بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقضي ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتداءه على عدم عموم المقضي ايضا

وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس بجلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافي العموم (و) كذا تطلق نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغوا لاتفاء الطلاق في الماضي لئلا يثبت الشرع ان ثبت تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله مقضى اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان المقضي امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طلقك اللهم الا ان يقال المراد من المنصوص عليه اعم من المطابق والتضني وههنا المعنى التضني اعني وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اي التطلق في الحال وبالجملة ان المقضي لا يلزم للمطابق قط بل يجوز لغيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء في طلقك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل المجاز بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه الوقوع في الحال اي في زمان التكلم فيكون عبارة لاقتضاء (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصلا ان نحو طلقك وانت طالق من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها الطلاق اقتضاء لان المقضي في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه لا مقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما ثبت اقتضاء لو كانت باقية على اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا يمكن حمله على قصد الاخبار عن الطلاق الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها في العدة او بعدها (قوله وليس معنى بشائها)

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو الثلاث والاول موجب
فلا يحتاج الى التية والثاني محتمل مجازا فتصح نيته فان قيل فاذا جازية الثلاث
في الطلاق الثابت لغة في طلق نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام
فلم لا يجوز ذلك في مقتضى كما في طلقك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة
الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجزئ الثلاث في مقتضى هذا الاعتبار
لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف
المصدر الثابت لغة فانه كالمفوض فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب
خارج عما نحن فيه لاننا في صدور بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم
المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب
عنه بان هذا لا ينافي ابتناؤه على عدم عموم مقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث
في مقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة
بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده
وتصح تلك النية في الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم
وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) شروع
في جواب ما يقال ان البائن في قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فدل لغة على
قيام الينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم
وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء فتصح له كما في انت طالق فكان
اللائي شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيما او شمول العدد ما لا يصح فيهما
لكمما صح في البائن دون الطالق وحاصل الجواب اناسلنا ان ثبوت الينونة
بانت بائن ونحوه من الكتاب مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لاناسل
ان صحة نية الثلاث مبنية على عموم مقتضى حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق
بل هي مبنية على جواز ارادة احد معني المشترك اللفظي او احد نوعي المشترك
المعنوي في باب مقتضى وذلك لان الينونة قد تنطلق على الخفيفة وهي التي
تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد
واثنين وعلى الغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية اي حل الحلية بان لا يبق
المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فقط البائن امام مشترك لفظي
بينهما او معنوي وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم مقتضى
كيف ولو كان كذلك لصح ارادة كل منهما في حالة واحدة على ما هو شأن العام

لانه

لانه يفيد الاستغراق لكهما لم تجزئ لهما والخفيفة الحاصلة في ضمن الغليظة
ليست عين النوع المقابل للغليظة بل مبنية على ما ذكر من جواز ارادة احد معني
اللفظ المشترك او احد نوعي المشترك فاذا نوى الغليظة كانت النية اقتضاء هي
الينونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوق الثلاث شرطا لا اصلا واذا
نوى الخفيفة كانت النية اقتضاء هي الخفيفة فيثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية لتعين المحتمل واذا لم ينو شيئا
منهما او نوى مطلق الينونة تعين الادنى المتيقن اعني الينونة الخفيفة القاطعة
للعمل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت
الاول المتيقن في انت طالق اعني الواحد يمنع نية الثلاث كما امر لاندفاع الضرورة
بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت بائن اعني
الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق في انت طالق والينونة
في انت بائن ثابت بطريق الاقتضاء وقوله ثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه
من ان الثلاث فيما اذا نوى الينونة الغليظة يقع شرطا اي تبعا لا قصدا واصالة
والى دفع ما يوههم من الينونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
العدد صحته نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملي المشترك او احد نوعي
الجنس الواحد في مقتضى لزوم ثبوت احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما
معانين اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصح الثلاث تقريرا على ما قبله
فاجاب بانه لما صح نية الغليظة للوجه المذكور صح نية الثلاث ايضا ضمنا
لانه شرط الينونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين **كامل**
وناقص مثل الينونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
غير متصل بالمحل اي المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال الينونة في الحال لانه
لو اتصل به في الحال لما بقي جميع احكام النكاح من حل الوطى بالمراجعة ولزوم
النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول في الحال
لا تنوع الى نقصان والكمال لعدم قيامها بدون المحال بل هو اي الطلاق
في نفسه انعقاد العلة اي حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في المحل انعقاد علة
توجب الحكم في اوانه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل
فلاناسل تنوعه ههنا كيف ولو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
اردت ان تصح على نوعين لا يمكن ذلك الا بالتحاق العدد به فيثبت بصرف
الطلاق مؤثرا في ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية

(والبائن كالطالق) في ان الينونة الثابتة به
انما هي بطريق الاقتضاء (الا) ان بينهما فرقا
وهو (ان الينونة تنوع الى خفيفة) وهي التي
تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
واثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل
بالكلية كما يحصل بالثلاث (فهيما) الثلاث
الينونة الى النوعين كانت النية لتعين المحتمل
لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعين المحتمل
وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق الينونة
تعين الاول المتيقن وان نوى انقطاع الحل ثبت
العدد ضمنا كالملك في المصوب ثبت في ضمن
الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل
في الحال اتصافا لبقاء جميع احكام النكاح
فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة
فقط والافعال قبل الحلول في المحال لا تنوع
الى نقصان والكمال كما رمى فانه في نفسه غير
متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم
اتصاله به فلاناسل تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت مقتضى
والا لكان معا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا
للطلاق فانه حينئذ يتنوع الى من يسل الملك
باعتضاء العدة والى من يسل الحل بكامل العدد
وليس شيء منهما محتملا له نفسه

كما في الينونة الخفيفة والغليظة وإذا لم يقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا
في التنوع فلا يجوز ثبوته مقتضى والالكان الاصل تعا فلا تصح نية الثلاث فيه
ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لم يكن لا يكون محتملا للطلاق
فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك باقتضاء العدة وهو الناقص والى مزيل
الحل بالكلية بكال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شئ من هذين
التنوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل (قوله
كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع آخر من فروع عدم عموم المقتضى
(قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالتية باطلة) لان الفاعل
مذكور واقتضاء لان المبني للمفعول لادلالة له على الفاعل من حيث اللغة
فتبطل نية لعدم احتمال اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) قال انه نوى
التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما ثبت
الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضي الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم
بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
يصدق ديانة لان الفاعل المذكور وهو تركة في موضع النية لان الشرط بمنزلة
التي فيم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر
والظاهر العموم (قوله فانه باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
والما كحل محل له والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الاكل فقط
دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملقوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير
الملفوظ فتلفظ وكذا مسئلة الشرب ونحوها (قوله فانه باطلة) فلا يصح قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف له ما تقدم آخا في تخصيص الفاعل
ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضي
سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قبل المصدر عند ذكر الفعل
مذكورة لغة وهو تركة في موضع النية لان الشرط بمنزلة التي فيصير عام فيصح
التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا او قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا
معينا او غسلا معينا كالقفل من الحنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا
واجيب باننا سلمنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متوقع الى قتل وفرض وتبرء اجيب

بانا لاننا لم انه متوقع لانه في نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة عليها
لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جاري في مسئلة تخصيص الفاعل ايضا
فلا تغفل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فان قيل الحالف في هذه المسائل
يبحث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك
لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم في المقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا وسأني مصرحا في الكتاب
(قوله اذا جعل التوقف) اي في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اي لا يثبت
بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا
ايضا لانه اصل وكون بعض ما صح شرعا مما لا طريق للعقل الى الوقوف عليه لا يضر
ذلك لان عدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله وهي على المقتضى) اي
الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الحلف على الاكل) اي
صحته الشرعية (قوله فان هاتين التين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعد
حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النية او معناه نحو لا آكل او ان اكلت
فكذا او وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقها نحو لا اغتسل
او ان اغتسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على صيغة المجهول وكذا في الحال
والصفة المحذوقين كان عاميا في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واصحابه
واحجج الشافعي بان هذه الافعال تدل على نية حقيقة الفعل اعني المصدر
الذي تضمنه الفعل وكل ما دل على نية الحقيقة يستلزم نية كل فرد ومفعول
وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يبحث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
دلالتهم على نية كل منها بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا نعم بخلاف نية
الحقيقة فان دلالتهم عليها بطريق اللغة فان قيل عموم التركة المنفية ليس بطريق
دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نية فرد مبهم يقتضي نية جميع
الافراد ضرورة كما ان نية الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نية جميع الافراد قلنا ان
للتكررة المنفية وضعا نوعيا قد دل لغة واحجج الحنفية بوجوه الاول ان
كلام من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثاني انه لو كان عاما
في جميع مفعولاته وفوائده واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور انما ثبت بطريق الاقتضاء
اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرف بان لم يعرف الشرع
اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول
(مكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون
مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور
زمانا دون زمان فان هاتين التين باطلتان
باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الا مدى
رحمة الله ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان
الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيما لان
نية الحقيقة يستلزم نية كل فاعل ومفعول وحال
وسبب وصفة ولذا يبحث بكل من الصور وذلك
معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص
منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص
لا يقيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي
هو من عوارض اللفظ

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى وانت
طالق وطقنتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال
ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فتوى
تخصيص الفاعل بان قال عتيت فلان دون غيره
فالتية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية
عن ابي يوسف رحمه الله (ومفعول) كما اذا قال
ان اكلت او لا آكل ونوى طعاما دون طعام
فانه باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان
اغتسلت واراد الاغتسال من الحنابة فانه باطلة
(وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكل هذه الرجل
ونوى حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج
ونوى كسوفية او بصرية (في اليقين) متعلق
بالتخصيص

لان الفعل كما يقتضي تلك الاشياء يقتضي المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك
لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما لقبيل التخصيص
الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد
مخصص لتنافيها اجيب عن الاول انا لانسلم ان المقتضى لايم بل هو عام عند
التخصيص فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لا على الازام وعن
الثاني باننا لانسلم ان الفعل لايم ولا يخص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
بالنسبة اليهما كما في الامور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور
المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف
الزمان والمكان لا يمكن تصورهما بدون اتصالهما بهما بعد اتصالهما بالامور
المذكورة وعن الثالث باننا لانسلم انهما يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على
اكل مقيد مطابق للمطلق لا استحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد
والاكل المقيد مطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لا يا اكل
يحتسب باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق
عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا البطلان والثالث
لا يتخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير
مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عنه لا مطابقة وان كان
المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم
ما ذكر مصدره سياتي مصرحا اذا عرفت هذا فتدبر وان منعه الامدى يعنى
منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لانسلم ان هاتين النيتين باطلتان عند
الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما باطلتان
كما قالت الحنفية لكان الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله فانه
اى الشافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطله بالاتفاق
مبنى على تسليم الاتفاق والتخصيص ان يمنع وبعد تلجيمه ان يبين الفرق على
ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعي مدعا لانه انما يفيد
عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المتدعى (قوله والمصدر المنقضى) اى سواء كان
متنوعا او غير متنوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول
والثاني الا تبين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقدر وكذا
الحكم بقوله لايم لايم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لغة
لا اقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المنقضى) كما في الصورة المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل
(لايم) كالايم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر
كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت
فكذا او نوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر
وهو تنكرة في موضع النفي فيم يقبل التخصيص
(الا اذا تنوع) ذلك المصدر

تقدير

تقدير ثبوت المصدر المنقضى اقتضاء والمصادر كلها لا تثبت اللغة لا اقتضاء قلنا
ان ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لا الافراد مثلا لان اكل دال على
مطلق الاكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد والاول مدلول
لغوى والثاني اقتضائي وكلاهما مصدر الفعل ولايم على ان قولنا ان المصدر ان
ثبت اقتضاء لايم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضى
صدق طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) عليه ثبوت لغة لا اقتضاء لان اللفظ
يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لايم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
فلايم بخلاف المصدر المذكور صريحا نحو لا آكل الاكل وان اكلت الاكل فانه
يصير عاما كما سياتي (قوله لايم كالايم المقتضى) لان المصدر لايم لدلالته
على الماهية من حيث هي والمقتضى لايم لثبوت ضرورة فيقتصر على قدر
الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور في الجامع يخالف الروايات
المشهورة ولها هذا البعض على ما لو قال ان خرجت خروجا ولا يخرج عليك ان
هذا الجمل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروج ولا قال لكان المفهوم
من ظاهره انه يعم (قوله وهو تنكرة في موضع النفي) لان الشرط في معنى النفي
قبل الاولى في توجيه ما في الجامع ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من
البلد يعم في العرف السفر ولا يخرج ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى
يفهم منه السفر (قوله حينئذ تصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من
تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومي
المشترك اللفظي - او احد نوعي الجنس كما في الباش وذلك جائز في المقتضى حينئذ
يكون المستثنى المذكور منقطعا (قوله وهي ان يسكن في بيت واحد لا بعينه)
فيد بقوله لا بعينه احتراز عن النية بالسكنى في بيت واحد بعينه فان النية فيه
لغوم صحة النية في بيت واحد لا بعينه لانه من عموم المقتضى بل لكونه احد
نوعي الجنس او احد مفهومي المشترك اللفظي (قوله وهي ان يسكن في دار
واحدة) وان كانت قاصرة لان المساكنة في الدار اتصال في نواحي السكنى من
اراقة الماء وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل السكنى بخلاف السكنى في بيت
واحد لانه اتصال في اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على اتفهام
الكامل) فان قيل بعد اتفهام الكامل من المطلق فاي حاجة الى النية قلنا البين
في مثل ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى
مساكنة عرفا وان كان كل من السكان في بيت على حدة ومبنى الايمان على

حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للشافعي
ابي هيثم (كلما كانت) فانها لما تنوعت الى كاملة
وهي ان يسكن في بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهي ان يسكن في دار واحدة مع نية الكاملة
اذا قال لا اسكن فلانا بناء على اتفهام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج)
فانه لما تنوع الى مديد من خسر وغيره صح نية
المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان
بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصريح)
لا ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سياتي
ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سياتي
ان تبقى الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد
وما ذكر في الجامع لم يقع فيه نفس الحقيقة بل
نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم تصح قضاء لمافيه
من التخصيص واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا
بجيت لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس
من حيث تحققه لامن حيث هو هو وجب
ان ثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء
مما بقي بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر
الغير المتنوع لايم الا اذا اظهر بان يقال مثلا
لا آكل الاكل ونوى الاكل دون اكل يصح
(كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك
فانها اذا اظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها

العرف لاعلى حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل
 المفهوم منه فاحتاج الى التبيين للافقاص فان العرف جعله مستغنيا عن
 التبيين (قوله في مكان بعينه) لو قال في بيت بعينه لكان اولى (قوله لا
 ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدّر المنقّى عام بناء على ان ذكر
 الفعل ذكر المصدر فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان ينافي اثبات بعض الافراد
 لكنه لا ينافي نفي الافراد بل يستلزمه وما ذكره صاحب الكشف هو عموم
 الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم
 القول بجواز التخصيص بالتبيين مثبت المناقاة (قوله ولا ما ذهب اليه ابو هينم)
 اعني انه لا يمتنع وان تنوع بوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لا يثبت
 عدم نفي نفس الحقيقة تأمل (قوله صحح نية اخفهما) اعني نية السروجه
 الاخفية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحريم رعبه او طلاق زوجته
 ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء متصل
 ان عم المصدر المنقّى ولو خصص بالمقدّر لكان منقطعاً (قوله لوجود المحلوف
 عليه لا للعموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لمحصل الحنث ايضا ولو
 كان الحنث للعموم لم يحصل بدون الطعام (قوله المناقاة للاقتضاء) ونفي نفس
 حقيقة الفعل اما الاول فلان مقتضى ثبت ضرورة فلا يمتنع لان العموم صفة
 اللفظ والاقتضاء صفة المعنى واما الثاني فلان العموم يقتضي ارادة الافراد وذلك
 ينافي ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالتبيين وذلك
 ينافي نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسلّم كون
 العموم منافيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم مقتضى ويستدل بنفي
 الحقيقة في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيق لا الزام
 لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله
 للعموم عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده كيف وان
 وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يصح ان
 يقال ان الحنث في كل لوجود المحلوف عليه لالتنفي الحقيقة (قوله قلت هذه
 الامثلة) اي ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الاخرى اه فلا يرد عليه انه
 قد ذكر آثان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال مفرقا على عدم
 عموم مقتضى وبطلان تبيين تخصيص فاعل ومفعول اه (قوله بين نفيها واثباتها)
 الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثاني الى الافراد (قوله عدم التبيين لما هو

ولما ورده هنا انه في هذه المسائل يحث بالنظر
 الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
 العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل
 جزئ من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول
 ونحو ذلك (في كل) من الصور المذكورة
 للبيان لوجود المحلوف عليه (في تلك الجزئيات
 لا للعموم) المناقاة للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة
 فان قلت لاشك في صحة قولنا ان اكلت اولا اكل
 الاخرى وان اغفلت الامن جناية ولا اكلهم فلا
 الاحال قيامه ولا تزوج الاكوفية ولا اخرج
 الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع
 العموم فلو لا العموم لما صح الاستثناء قلت
 هذه الامثلة من قبيل الحذف فلا اشكال وتحقيق
 والاستثناء قرينة الحذف فلا اشكال ولا يمتنع
 مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يمتنع
 اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها
 واثباتها فلو نوى ما كولا دون ما كولا او اكل
 دون اكل فقد نوى ما لا يمتنع اللفظ بخلاف
 لا اكل شيئا او اكلت اذ يقصد به التسليم عدم
 التبيين لما هو معين عنده فاذا افسره ببيان نية
 فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قرآني
 لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق
 بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم

معين) ولو قال عدم تعيين ما هو معين لكان اخصروا ولي والمراد عدم التعيين
 للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر
 الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا اكل شيئا او اكلت مثلا
 هو التبيين المعين والا اكل المعين عند المتكلم لكنه قصد عدم تعيينه فاحتمل عنده
 لذلك المعين وغيره فاذا افسره ببيان نية فقد عين احد محتملاته عند المخاطب
 (قوله ولا يصح ان يقال بالرفع اه) اعلم ان التكرار في الاثبات تفيد البعوضة
 وتحتل الاستغراق كما في قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
 في طرفي التقيض جعلوا التكرار في النفي للاستغراق وتحتل عدمه مرجوحا
 كما في قولك لا رجل في الدار بل رجلان او رجل واحد وذلك يجعل النفي راجعا الى
 وصف الوحدة المفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من
 لفظا او تقدير كما في لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراق لفظا نحو ما
 من رجل في الدار او تقدير نحو لا رجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق
 لا تحتل عدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح
 لا رجل بل رجلان لكن لما كانت دلالة عليه بطريق الاقتضاء لا اللغة لم يجعله
 احصائيا من باب العام والاحراز تخصيصه وذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو
 لا اكل نظير نحو لا رجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو
 لا اكل شيئا او اكلت نظير نحو لا رجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه لنفي الفرد المبهم
 (قوله فاندفع ما ذكر) وجه الاندفاع ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر
 المقدّر فيكون تأسيسا لا تأكيداً ولما قلنا ان يقول ان ما ذكر في التلويح مبني على
 نصريحهم بان المصدر في لا اكل اكل التأكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه
 وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الاوجه في الدفع ان المصدر المذكور
 صريحا في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأكيداً كيداً للمصدر الضمني - جل ايضا
 على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله
 ما اضر ضرورة صدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
 والنسيان وانما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم يمتنع من الليل فان صدق الخبر برفع
 الخطأ والنسيان ويكون الاعمال بالنيات وباتقاء الصيام عن لم يمتنع من الليل
 يتوقف على تقدير ان نفس الخطأ والنسيان واقعا غير مرفوعين وكذا نفس
 الاعمال تقع بلانية وكذا الصوم يوجد بدون التبيين فلا بد من التقدير لصدقه وهو
 الحكم اي رفع حكم الخطأ وكذا الباقي (قوله وما اضر لصحة عقلا) نحو

ولا يصح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل
 رجلان او رجل واحد ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
 بل رجلان او رجل واحد فاندفع ما ذكر في التلويح
 ان المصدر في قولنا لا اكل اكل التأكيد
 والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا
 لا يدل الاعلى الماهية (وعلامته) اعلم ان
 عامة اصوليهم رحمهم الله من اصحابنا المتقدمين
 واصحابنا المتقدمين والمعتزلة جعلوا ما اضر
 في الكلام لتعصيه ثلاثة اقسام ما اضر
 ضرورة صدق المتكلم وما اضر لصحة عقلا

وما اضر لبعثه شرعا وسما الكل مقتضى
وهنا قسم رابع وهو ما اضر لبعثه لفظا كخذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام
وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات
وخالفهم الامام فخر الاسلام ونسب الائمة وصدر
الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمه الله
فعالي وقالوا المقتضى ما اضر لبعثه الكلام شرعا
وجعلوا ما وراءه محذوفا ومضمرا ولما اختلف
هنا مختارهم اخرج الى بيان علامة يتميز بها
المقتضى عن غيره فقبيل وعلامته اى علامة
المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على
اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح
من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمرا قال الامام خمس الائمة المحذوف
غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف
بعض الكلام للاختصار واذا كان فيما بقي منه
دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا
الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا
لا اللغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان
الصفة في الاصول اذا اطلقت يراد بها العصة
الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح
(ونسبته) اى المقتضى (ان لا يلغى) المذكور
(عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه
العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
رحمه الله في بيان العلامة قسيل في توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند
التصريح به بل ينبغي كما كان قبله

واسأل القرية وحزمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اضممار الاهل والثاني
الوطى او النكاح فان الاحكام لاتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله
وما اضر لبعثه شرعا) نحو اعتق عبدك عني بالق كما تقدم (قوله وخالفهم الامام
فخر الاسلام اه) وانما خالفهم لانهم لم يروا ان العموم متحقق في بعض افراد
هذا النوع نحو طلقني وان خرجت فعدي حر كما تقدم والمقتضى لا يعم عندنا
عدلو بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله
وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى ومجموعه محذوفا ومضمرا ووضعوا له
علامة يعرف بها وهي ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم
المضاف الى المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدار لعدم الاشباه كما في واسأل
القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤل اليه بخلاف المقتضى فانه لتحقيق
المقتضى اسم فاعل وتقريره لانتقال الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام
يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير للكلام
فيه بعد تقدير المقتضى ولا ينبغي عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى قلنا
اضرب بعضنا الحجر فانفجرت اى فاضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل
المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد
تقدير المحذوف بل يقرر كالاول كما في المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوي
والمقتضى شرعي ولذا اختلفنا في هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به
المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمرا فانه يصح به المذكور لغة (قوله
محذوفا ومضمرا) كلمة او للتخفيف في العبارة لان منع الجمع (قوله اى يصح من
جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا الضرورة صدق المتكلم
لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد اه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد
ومتاركة يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا
لانه حينئذ يكون نو كلاله بالطلاق وليس ذلك ومع المولى لان الشخص
لا يقدر على التملك بالملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل
على الرد اتيقن بحال العبد المتزوج ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رضى
للقيد الثابت والدفع ادنى من الرضى فيصير عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة
تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها محقق بالنكاح النافذ فيجعل
عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان
الرجعية لا تكون الا في الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اى عدم كون المذكور

لغوا

لغوا عند ظهور المقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله
وجود ضده) اى ضد المعنى المذكور اعني كون المذكور لغوا عند ظهور
المقدر (قوله في غيره) اى غير المقتضى اعني المحذوف والجواب متعلق بالوجود
وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط في المحذوف كما في
قوله تعالى فاضرب بعضنا الحجر كاذرنا وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله
علامة للمقتضى لاشترطا ولا ينبغي عليك ان هذا مما لا دخل له في كون المعنى
المذكور شرطا لعلامة (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعي يقع به
لانه جزء مستمع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق
فيثبت بالحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما في الجزء الشائع
نحو نصف طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت بذلك لان
التعدي فيه ممنوع اذا حرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء فلا يسرى
وفي الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محله
الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد في اليد وانما القيد في النفس وهو
ليس بمذكور وهو ظاهر لا مقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له في الثبوت
والحكم واهذا الاتصاف اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف
والثلث لانه محله للنكاح عندنا لكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح
بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والراس والوجه
والروح والجسد والفرج لانها في حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون
بالشرائع) اى التي يراد بها وجه الله وطاعته اعني العبادات لانهم يخاطبون
بالمعاملات الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن
اهلا لتوابع الاخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه
وزممه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع
بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل
شرطا مقتضى كما في التلويح (قوله اذا قال لعبد كفر عن عيذك اه) يعني لو قال
لعبد كفر عن عيذك بالمال لا يثبت اعتناق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان
التكفير بالمال لا يكون الا في الحر فيقتضى ثبوت العتق في هذا العبد مقدما على
تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك مالا حتى يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان
الاعتناق اصل في اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته
اقتضاء تبعا ومن هنا ظهر الخلل في كلامه في موضعين الاول انه ترك قيدا

اقول لا ينبغي ان تغير الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون
المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى
غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب
ان يقال معناه ان لا يصح كون المقدر بحيث
اذا طرح به لا يبق الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال
المولى لعبد المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون
اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى
سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة
سبق النكاح يكون المقتضى اعني قوله طلقها نو كرا لا
اقتضاء يكون وليس ذلك في وسع المولى فيلغو
محضا بالطلاق وان كان هذا المعنى خارجا عن
بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود
ضده في غيره جعله شرطا لعلامة (و) شرط
ايضا (ان يصلح تابعا للعبد كور) بان يكون المقدر
ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ
قد يستمع مثله لان يكون اعلى منه واصلا
ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع
والطلاق لان اليد لا تستمع النفس وقلنا الكفار
لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان
لا تستمع الايمان وقلنا اذا قال لعبد كفر عن
عيذك لا يثبت الاعتناق اقتضاء لان اهلية
الاعتناق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا
الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء
النص (كالدلالة) في افادة الحكم قطعا واشترائه
الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة

لا بد من ذكره اعني قيد المال والشيء الاولي ان يقول لان الاعتاق اصل
 في اثبات الاحلية لسائر التصرفات كما ذكرناه فتأمل وكذا الحال انه لو قال لعبد
 تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج
 الاربع لا يكون الا في الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى
 (قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعني ان
 الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظني بخلاف
 الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
 بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة
 ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من
 الاستدلالات الصحيحة) اعني الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
 اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق
 ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما جملناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا
 القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم قسموا المفهوم
 الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للحكم للمنطوق
 به ويسمونه غوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص كما في قوله
 تعالى فلا تقل لهم اف والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
 للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندها بتخصيص
 الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكرناه الشرائط الخمسة
 التي ذكرها الشارح وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص
 المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر في الخمسة
 المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة
 غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الامدنى بعد ذكر
 الشروط بقوله وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
 نفي الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
 التي ذكروها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو
 الجسم الطويل العريض العميق يتميز فان شيئا من الاربعة المذكورة لا يوجد
 في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة
 النقض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى
 ان اولوية الحكم في المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن واهذا قال في بحث

الدلالة

فان مقتضى مع حكمه حكم النص بمنزلة
 الشرأه اوجب الملك والمالك اوجب العتق
 في القريب فصار الملك بحكمه حكما للشرأه
 فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف
 القياس (الاعتد المعارضة) فان دلالة النص
 حينئذ ترجع عليه لثبوته بناء على الحاجة
 والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ من
 الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد
 الاستدلالات الصالحة فقال (استدل
 بوجود استدلال بها بعض العلماء) عندنا (منها)
 بوجوه) اخر غير ما ذكر (فائدة) عندنا (منها)
 مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه
 مخالفا للمذكور في الحكم ايجابا ونفيا ويسمى
 ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه شروطها
 ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم
 او مساواته فيه والاستلزام ثبوت الحكم
 في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة
 لا مخالفة

الدلالة ان الفرع في الدلالة مساوي للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
 الفرع للاصل في اي قسم تدخل عند الظان اذ ليس في باب القياس لان الفرع
 لا بد ان يكون ادنى من الاصل في القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهوم
 موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التقاضي في حاشية المختصر (قوله
 بالتقييد به) اي بالجور لذلك اي للغالب من حال الربائب لالكونه شرطا في حرمة
 الربائب عليه حتى تكون الا في ليست في جور الزوج حلالة ولهذا اي ولوكون
 قيد الجور خارجا مخرج الغالب اكتفى في موضع احلال الربائب بنفي الدخول
 في قوله تعالى فان لم تصكروا دخلتم من فلاح جناح عليكم ولو كان الجور شرطا
 في التصريم لما اكتفى بالدخول في الاحلال فعلم ان شرط التصريم هو الدخول للام
 لا كونها في جورهم فان قيل يجوز ان تكون على الحرمة مجموع الدخول والجور
 ثم تنفي الحرمة باتقاء احد جزئي العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند اتقاء الدخول
 دليلا على ان الجور ليس شرطا في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سلما ان
 الحكم المتعلق بالشرطين ينتق باتقاء احدهما لكن لانسلم ان الحرمة ههنا متعلقة
 بالشرطين لان العادة في امثاله في مقام النفي تنفي الجزئين معا ونفي العلة مطلقا فانه
 لا يقال اتنى حرمة الالاتقاء جزء العلة اعني الجنسية او القدر بل يقال اتنى
 لاتقاء العلة او يقال لاتقاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنفي المعين اعني
 الدخول على انه هو المناط وحده (قوله فنقول في الغنم السائمة زكاة) فان
 وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
 وانما يثبت عدم وجوبها في غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
 في العوامل والحوامل صدقة (قوله او ان يصكروا الغرض) تمثيل لقوله
 او لحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والنشر اي غرض المتكلم بيان الحكم
 لمن له السائمة لا العلوقة وذلك بان يكون المتكلم عالما بان السامع لا يعلم وجوب
 الزكاة في السائمة ويريد بيانه فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا
 وبين ما ذكر في الشرط الرابع ظاهر ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطا
 مستقلا غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
 فاسد) استدلال اصحابنا على فساد بوجوه الاول لو ثبت ذلك فاما ان يثبت بلا
 دليل او بدليل والاقل باطل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلي ولا مدخل
 للعقل في اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقلي وشرطه التوازن لان الاحاد تنفد
 الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تنفد ههنا لانها انما تنفد

في

ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الغالب المعتاد
 منسلا وربائكم الا في في جوركم فان الغالب
 يكون الربائب في الجور فالتقييد بذلك لا لان
 حكم الا في لسن في الجور بخلافه ومنها
 ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة
 خاصة بالمذكور منسلا ان يسأل هل في الغنم
 السائمة زكاة فنقول في الغنم السائمة زكاة
 او ان يكون الغرض بيانه لجهالة المخاطب بان لا يعلم
 ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم
 وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوقة
 فيقول عليه السلام في الغنم السائمة زكاة فان
 اتخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل
 للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص
 بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل
 في الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من
 عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوقة لدليل
 يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكاة لئلا
 يخصص قال الامدنى رحمه الله وبالجملة لو لم يظهر
 سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي
 الحكم في محل المسكوت فهل يجب القول بنفي
 الحكم في محل المسكوت تحقيقا لفائدة التخصيص
 او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد
 فانه لو ثبت فنقل

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد
اختلفت في كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لا تثبت
بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والامام وقع الخلاف فيه
فلا تثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر في افادة الاحاد العلم فان
الاحاد مقبولة في اللغة كالاصحى والتحليل وسيبويه ورّد بان نقل الاحاد انما
يكون معتبرا اذا قلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك
لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثاني انه لو ثبت ذلك في الامر اثبت
في الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعني
ان المعنى الذي ثبت به المفهوم في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال في السام الغنم السائمة لم يدل
على خلافه لجواز ان يكون غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعاً
واجيب عنه بوجهين احدهما بمنع اتفاق اللازم مستنداً باننا قلنا ان الخبر
في الدلالة على المفهوم مشل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي العلوفة
الابدليل والثاني بمنع الملازمة مستنداً بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل
للقياس في اثبات اللغة ورّد اما الاول فلانه لم يقل عن مثنى المفهوم الالتزام
المذكور فلا يصلح سند المنع واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس
الحاق مسي باسم لمسي آخر باسم لم يسم للاول من اهل اللغة وسمي به الثاني لمعنى
يستلزم الاسم وجود او عدمه او وجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل
بل الحق في الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المكوت
عنه غير محذور لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلًا للمكوت عنه
لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجاً فيجوز ان يحصل ذلك الخارج للمكوت
عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المكوت عنه غير محكوم به لم ان لا يكون
حاصلًا للمكوت عنه اذا خارج الحكم فيجبري فيه ما يجبري في الخبر ورّد هذا
ايضاً بوجوه الاول ان المانع للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر
والخبر فلا يلزمونه الثاني ان المكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من
الخارج كان اولي بالنفي لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز
ان يحصل للمكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا يتق
الثالث ان المكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق
به كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل للعامل الرابع انه لو وضع المفهوم لما

سج أدركه الا بل السائمة والعلوفة لا مجتمعاً ولا متفرقاً كما لا يصح لا تقل له اف
واضر به واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم
كل منهما لمنطوق الآخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضر به
ولاشك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما
ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم
فيندفع المفهوم بان فلا يبقى لذيتك القيد السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة
التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اذكر كاة الغنم فيضيع ذكر القيد
والثاني انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر اجيب اولاً باننا لانسلم
انه وزان لا تقل له اف واضر به لانه صريح بتركه المفهوم وثانياً بان الفائدة
في ذكر القيد يجوز ان يكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه
ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصه على
ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك فان في العلوفة
زكاة عند الخصم اى الجيب وثالثاً بانه لا تناقض في الظاهر مع امكان الصرف
عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم
ظاهر لا قطعي ترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به
لفظاً عاماً وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان
المفهوم حقاً لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة انه يلزم التعارض بين
المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلانه قد ثبت
في نحو لا تأكلوا الا باضعافاً مضاعفة اذ مفهومه عدم التبي عن القليل من
الرابع ان التبي ثابت في القليل والصحيح اجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم
التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الا على اباحة القليل منه
ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا قطعي الظاهر فيترك
به (قوله لان الخصم لا يدعى الوضع) ولو سلم انه يدعى لكنه لا يلزم من عدم
الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقاً كيف وان قوله تعالى لا تقل لهما اف لم يوضع
لحرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم القلب وهو
نفي الحكم عما يتناوله اسم الجنس او اسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثاني
نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والمروزي وغيرهما والاشعرية الى انه
يوجب نفي الحكم عما يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه لا يوجب وفصل بعض
الخفية بين ما كان مقرراً بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجباً دون

يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان ثبت
بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى
ولا مجال له في اللغة تعيين انه لو ثبت ثبت بنقل
وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد
(اذ الاحاد معارضة) فلا تفيد الظن لانها انما
تفديه اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يقد
الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتراً
وشبهه) ليصل العلم او طمأينة الظن والامام
اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم
مخالفة) اصلاً (قيل) في وجه فساد الاستدلال
بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس
فلا دليل) احدهما (عليه) اى على الاخر اقول
فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد
عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه
حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى
مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم القلب)
وهو نفي الحكم عما يتناوله اسم الجنس كالماء
في حديث الغل الذي ساقى او العالم نحو زيد
موجود ومنعه الجمهور

الثاني اخرج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء
 ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي
 وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفر ذكره بعد
 الايلاح فلا يزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولو لم يكن موجبا لما صح الاستدلال
 منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلا أنه لو لم يوجب ذلك
 لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فاللزم مثله اما الملازمة قطاهرة
 واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعامل عن الفائدة
 واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمقول اما الكتاب فلقوله تعالى
 ذلك الدين القيم فلا تظلموا في حقكم اي في الاشهر الحرم الاربعة والتخصيص
 بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام في جميع الاوقات واما السنة
 فلقوله عليه السلام لا يولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة
 فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل في الماء الدائم مطلقا
 بالجنابة او غيرها واما الاجماع فلا أنهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص
 ولو كان لخصوص الاسم اي مفهوم اللقب اثر في المنع عن غيره لاذى الى نفي الجمع
 عليه وهو القياس واللازم باطل فاللزم مثله اما بيان الملازمة فلا ان القياس
 لا بدله من اصل وحكم الاصل لا بد وان يكون منصوفا عليه فلو كان النص على
 الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص
 او الاجماع فلا قياس ثمة وان ثبت بالقياس على الاصل فهو بمنزلة ما فيه من اثبات
 الحكم في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفي الحكم عن الفرع
 فكيف ثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا او فيها
 لا يكون الاصل منصوفا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيدكم شيئا
 والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع اعني غير ما ثبت فيه
 مفهوم المخالفة واما المعقول فلا أنهم ان ارادوا بنفي الحكم عن المكوث عنه ان
 هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا
 لانه عندنا ليس بشايت بالنص في غير المنصوص عليه بل بقوله النص على تقدير
 ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك
 فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات
 في المسمى لا للنفي عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر
 والكذب في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فاللزم مثله بيان

وقال به ابو جعفر الدقاق وبعض الخبابة
 والاشعرية (فهم الانصار عدم) وجوب
 (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلازال
 (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اي
 الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلو لان
 التخصيص بالاسم يفيد نفي القول بموجب
 لما فهموا ذلك (فلما) بطريق القول بموجب
 الالة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص
 بالاسم بل هو (من اداة العموم) وهي اللام
 في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة
 ثابت من وجود المني بقرينة ورود الحديث
 في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل
 من الحيض والنفاس (وهو) اي عموم الماء
 (مجموع) مسلم (لكن الماء) لا يجب ان يكون
 عيانا للبتة بل (قد ثبت عيانا) لا يزال
 (وقد ثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه
 لما كان سبيله اقيم مقامه لخفاه وعدم
 انضباطه كالسفر والنوم

الملازمة فلا يستلزمه ان لا يكون غير محمد عليه السلام نيا وان لا يكون الله
 موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
 اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والحجج عن دليل الخصم
 سلمناهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشأ فهمهم ليس التخصيص بالاسم بل اللازم
 في الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ
 من المني لا بمعنى ان كل الغسل من المني لان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة
 وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خلافا بغسل الجنابة من
 غير تعرض الى المفهوم في الماء الثاني ولان الاجماع على وجوب الغسل من
 الحيض والنفاس مع انه لا مني فيه فان قيل لا نسلم ان كل غسل جنابة من المني
 كيف وان الغسل عند التقاء الختانين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد ثبت
 الماء دلالة اقامة السبب مقام المني كالفرد مقام المني والنوم مقام
 الحدث ولو سلم منشأ فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة ومن بعدهم
 بالامر بغسل الالتقاء ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكانه محمول على نفي وجوب
 الغسل بالاروايا في النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس لاعلى نفي وجوب
 الغسل بالا كماله كونه غير مفيد لان فيه تسليم مدعى الخصم ووجوه الفصل
 سألني فيما بعد (قوله الثاني مفهوم الصفة) اختلقوا فيما ذهب
 الشافعي الى ان تعليق الحكم باحدى صفي الذات يدل على نفي ذلك
 الحكم عما عداها نحو في سائمة الغنم زكاة فان تعليقها بصفة السوم يدل
 على قبحها عما عداها ومراهم بالوصف مطلق قيد الذات لا للعت النعوى
 وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وفصل ابو عبدالله البصري
 ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه السلام في سائمة الغنم
 زكاة او لتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا
 وترا اذا او كان ماعدا الصفة داخل تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد
 الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي وان لم يكن ورود الخطاب
 بشي من الامور الثلاثة فلا يدل عليه احتج المثبتون بوجود الاول انه لو قيل
 القهواء الخفية فضلاء قهرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا
 على نفي الحكم عما عداها لما قهرت الشافعية اذ لا مقتضى للتخصيص محاذر
 من الاعطية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب اجيب عنه
 باننا نسلم الملازمة لجواز قهرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الخفية

(و) النوع الثاني مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
النقرة منهم للاستلزامه في الحكم عما عداه اولفهم من اعتقاد افادة النقي عما
عداه قصد المتكلم ذلك النقي في تلك الصورة فتتفرج بعبارة ذلك من ان
يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض النام في الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
تحقيق لا الزام اولفهم ذلك في الجملة ولومن القرائن هذا ولا يخفى عليك ان
الاولى ان يقول لو قيل الفقهاء الشافعية فضلا فترت الحنفية لان المقام
مقام الاستدلال على الحنفية لازامهم والازام في تفرج الحنفية من ذلك حيث
يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لافي تفرج الشافعية لجواز ان يكون
تفرجهم لاعتقادهم في الحكم عما عداه الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
من قوله عليه السلام الى الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان الى
غير الواجد لا يحل ذلك والى هو المطلق والواجد الغنى وكذلك من قوله عليه
السلام مطلق الغنى ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهدا
لا لغة والكلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث
انه لو لم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
شيء غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة يمنع فالشارع اولى واجيب
بانا لان ذلك لجواز ان تكون فائدة بيان محل الحكم لا النقي عما عداه فانه باق
على عدمه الاصل وبانه لو كان الاصل عدم غيره لزم انتفاء نقي ما عداه على تقدير
فرض وجوده وهو باطل لا محالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
ولو فرضناه معدوما لا نقي ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء
نقي ما عداه لتفرجه ولقاتل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
اللغة بالفائدة وليس يصح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تنوقف الدلالة على النقي
عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تنوقف على الدلالة
على النقي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لان لم انه
اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فاننا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له
فائدة سوى فائدة واحدة تتعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
ما تنوقف عليه الدلالة على النقي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل
على ذلك لتكررت الفائدة لانفس الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف
على ذلك هو الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالنقي المذكور صفته مشعر بعلة الوصف
للعلم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا انتفاء العلول بانتفاء العلة
والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على عدم الاصل عند عدم العلة
لا بناء على ان عدم العلة في المذكور علة لعدم في المسكوت عنه وثمرة الخلاف
انه اذا كان الحكم في المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم النبوي في المسكوت
عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن
علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم النبوي لا يثبت بناء على عدم
الاصلي وعنده يثبت في المسكوت عنه بعلته لعدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة
بدليل آخر اعني في السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نقي الحكم عن
المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا وانما استقيم نحو الانسان الطويل
لا بطير وليس استقبا حتم نسبة عدم الطير الى الانسان الطويل لانه لو قال
الانسان الطويل وغيره لا بطير لا يستقيم مع وجود النسبة المذكورة فعمل
ان علة الاستقبا لا تنههم ان غير الطويل بطير والجواب ان الاستقبا انما
هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال مطلقا لانه افاد نقي الحكم عن المسكوت
عنه ولو سلم فالمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نقي الحكم عما عداه لكان ذكر
الوصف ترجيحيا بلا مرجح لان القرض عدم شيء مما يوجب التخصيص غير افادة
النقي عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث
ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا فرق بينه وبين الثالث في الحقيقة السابع انه
لو لم يقد نقي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع في قوله عليه السلام
طهوراته احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعة مطهرا لان التخصيص اذا
لم يدل على نقي الحكم عما عداه تحصل الطهارة بمادون السبع لعدم المخالفة واذا
حصل ذلك بمادون السبع لا تحصل به واللازم بتخصيص الحاصل اجيب بان كون
مادون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدد ولو سلم فالكلام
في مفهوم الصفة لا في مفهوم العبد ولو سلم فالمثال الجزئي لا يثبت القاعدة
الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص
بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النقي عما
عداه وهو ما مفهومه ان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون
بطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما (قوله

لا يراد بها التصديق بل كل قيد في الدين فهو ساقط
 الغنى ولي الواجد وتطرق الزمان والمكان
 وغيرهما من صفاته وقاله الشافعي ومالك واحد
 والاشعري وجههم الله (لان قولنا التقيها
 الخفية فضلاء تقرر الشافعية) فلولان التصديق
 بالوصف يدل على تقي الحكم عايناهما تنفروا
 اقول قد وقعت العبارة في الاحكام والخصم
 وغيرهما هكذا اوله الا حسن ان يقال قولنا
 الشافعية لا يمتنع للاستدلال لجواز ان يكون
 التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تنفر
 الخفية وجههم الله حيث يلزم منه الاقرار بعد
 الانكار (قلنا) لا نسلم الملازمة بل التنفر لما
 (لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم
 بانصافه بالفضل (اولهم البعض) على قبحهم
 المعتدين لا فاداه التي عن الغير صدق ذلك
 التي في الصورة المذكورة فتتفر من ان يذكر
 عبارة توههم من بعض الناس في التنقل عنهم
 (اولاهم في الجملة) ولومن الترائن وفي القيام
 الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم
 (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال
 به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنوية
 وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحنف
 البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج
 من الشافعية (لان علمه) اي عدم الشرط
 (يرجع عدم الشرط) والا لا يكون شرطا

الشرط لما نعية القاطع لاعداد اعتباره في نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع
 لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن
 شخص احلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا
 وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم
 حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذا لم يكن الاكراه حينئذ لان
 اذا لم يردن التحصن لم يكره البغاء والا كراه انما هو الزام فعل مكره للزام
 المراد والبغاء مرادهم عند عدم ارادة التحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ
 واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التعزيم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان
 ولا يلزم من عدم التعزيم الاباحة (قوله قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط
 الاصطلاحي) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للكنكاح والوضوء للصلاة
 يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم الشروط لا يكون شرطا الشرط
 الاصطلاحي فاللازمة مسلمة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط القوي
 لافي الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت لمانع ان يمنع الملازمة لان
 عدم الشروط عند الشرط بناء على العدم الاصيل يكتفي في الشرطية ولا يلزم
 ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنقضي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا
 لا قول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل تقول تنقضي الصلاة عند
 انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصيل وان اردتم به الشرط القوي فاللازمة ممنوعة
 لان الشرط القوي يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب
 عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالتهارم موجود ولا يلزم من انتفاء
 شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء
 الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة
 انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك
 اذا انتفى انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب
 انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى الملك الثابت به
 بالضرورة وجوز ثبوت الحكم بعلة واسباب متعقدة انما هو باعتبار النوع
 لا باعتبار الشخص والالزام توارد عتقين مستقلين على معلول واحد بالشخص
 وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع والهبة وغيرها
 من الاسباب المتعددة لا يعمما وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب
 انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي
 (وهذا الشرط) الذي نحن بصدده (القوي) وهو
 الذي يدخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب
 ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون
 سببا او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء
 الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع
 الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم
 الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
 قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي
 ابي بكر وعبد الجبار (لانها) اي الغاية (آخر)
 والا لا تكون غاية (قلو) لم يكن ما بعدها مخالفا
 لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم
 ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخر) وهو خلاف
 المفروض (قلنا) الكلام في الاخر
 نفسه (لا فيما بعده) يعني سلما ان ما بعد الغاية
 لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخر لكن
 النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احسب دخول ما بعده
 المرافق في الفصل وانما النزاع في نفس الغاية
 كزمان غيبوبة النمس ونفس المرافق واعتراض
 على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
 مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده
 من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عده
 حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
 لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا للحكم ما قبل الاخر
 (وهذا) اي مفهوم الغاية (قد يعقد من قبيل
 الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
 الاشارة لا المفهوم

والعلة والسبب انتفاء نوع الحكم فمفهوم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصي اي يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب في النقي على ما وقع في البردوى لكان أولى لتخلصه عن هذه الترددات لان المراد بعدم اثر هذه العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة يبقاه الحكم على العدم الاصلى - لا لعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر في هذا المعنى وهذا لا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما لصلا لالبناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمة الخلاف تطهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدليا كما تقدم في مفهوم الصفة فلو قال ان كانت الابل علوقة فلا زكاة فيها لا تجب الزكاة في الساعة عندنا خلافا للشافعي (قوله لقوة دليل يختص به) يعني ان القائل بمفهوم الغاية يخرج بما مر في مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومن يضا ويوجه يختص به وهو الا في ذكره في الكتاب وقوة الوجه المختص به صار أقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لا تكون غاية) لان معنى الآية هو آخر المغيا (قوله فلو لم يكن ما بعدها مخالفا) اي اذا ثبت انها آخر فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخر اذ ذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخر او هو خلاف المنطوق (قوله يعني سلمنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعني سلمنا ان الغاية هي الجزء الاخر من المغيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق اي هل هي داخل في حكم المغيا او غير داخل فيه بل حكم المغيا منتق منها فنحن نقول انها داخله وهم يقولون غير داخله فزمان غيبوبة الشمس والمرافق داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضي خروج المرافق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع اوفعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت في حكم المغيا فكيف يصح نحو انما الصيام

الى

ولعل هذا هو الجمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما المستثنى مخالفا للحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر متكرري المفهوم (لدلالة) قولنا (لا فاضل الازيد) على نفي كل فاضل سوى زيد (وابتات كونه فاضلا قلنا هو) اي كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء رحمه الله تعالى الى انه ظاهر في الحصر وانما التاكيد (قوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعنت (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال) بالتبات اذ يناد منه عدم صحة العمل بلائيه وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اي الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولأ للمعتق وكل عمل بنية وهو كل موجب فينتق مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعنت بل لغيره وبعض العمل بغيره فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا يدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا

الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم المغيا بل النزاع في ان جميع الغاية خارج عن جميع المغيا على الايجاب الكلي وهو مدعى الخصم فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب الجزئي - على ان الليل غاية لانعام الصوم لانفس الصوم ودخوله في الاتمام لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه تأمل ولو سلمت معناه انما الصيام الى ان تغيب الشمس ووقت الغيبوبة داخل في حكم المغيا (قوله قد بعد من قبيل الاشارة) لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون قوله تعالى الى المرافق دالا باشارته الى اسقاط ما وراء الغاية اي المرافق وان كان ممن لم يدخل المرافق في الغسل يكون دالا باشارته الى اسقاط المرافق الى المنكب وقد يقال كل من الفريقين قائل بقوط المرافق الى المنكب بطريق الاشارة لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرافق في الغسل بدليل آخر راجع الى الاشارة من اجماع اوفعل رسول او قوله (قوله وانما التاكيد) اشارة الى ما ذكره الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل انه لا يفيد الحصر فهو ان وما موكدة فقوله انما انت تذكير في قوة ان تذكير والظاهر انه يفيد الحصر (قوله لقوله عليه السلام انما الولاء) وقد استدلل البعض بهذين الحديثين على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد لافاد في هذين الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق ايضا والعمل بغيره واقع ايضا والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر (قوله فان قيل لا نسلم ان مجرد اه) حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولاء لمن اعنت يستلزم القول بعدم الحصر في نحو ذلك المثال او القول بمفهوم الخلاف (قوله لجواز اشتراكهما) اي اشتراك المعتق وغيره في نسبة الولاء اليهما فينسب كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه التسبب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا انه) اي عموم الموضوع (قوله لو تغاير الولاء) اي لو غاير ولأ للمعتق ولأ غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قوله فيصدق ليس الولاء للمعتق غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولأ للمعتق مغاير الولاء غيره بحسب الوجود والتحقيق ولكنه ممنوع لجواز ان تغاير بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما بان يقال هذا ولأ للمعتق وهذا ولأ غيره مع اتحاد حقيقتهما واذا اتحدت حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق بالاذى

اذ لو ثبت له ولأ لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمعتقين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولأ له لا يقال هنا انما يتم لو تغاير الولاء ان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان تغاير بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب جامع لزيد وكله او بعضه جامع لعدم ولا نقول لا مجال له هنا فانه وجودي لان الادم للاختصاص والاستحقاق ويمنع اجتماع الاستحقاقين كافي ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ مال العمر وغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يطل نص العدد) فانه لا يجتمعا الزيادة والنقصان كما علم في ثلاثة قروء (فلك التعميم) الذي يقول بجواز انما هو (بعلة) لاسباب اذا كانت مفهومة لقلة اذ التابت بدلالة النص في حكم النصوص كما سبق (لايه) اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال التلخيص ولا شك ان عدم التعرض لشي ليس تعرضا لعدمه (والذهبان) اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان (عن مشايخنا رحمهم الله تعالى) قول صاحب الهداية بعد حديث القواسم ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يتدنى بالاذى وكذا قوله العقق غير مستبني لانه لا يتدنى بالاذى

او قول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولاه لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تم
لوقلرا (قوله لان اللام) اي اللام الحارة في انما الولا للمعتق وقس عليه
الباء الحارة في انما الاعمال باليات (قوله فانه لا يحتمل الزيادة والتقصان) لانه
خاص في مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالحاقهم الذئب
بالكل العقور لمعنى الاستدعاء بالاذى في حديث جس من القواسق يقتل
في الحل والحرم القرب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور وفي الترقى
اشارة الى ان المراد بالعله ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعني يجوز
تعميم القياس والدلالة (قوله ولائك) دفع لقتدر تأمل (قوله فتقول
صاحب الهداية اه) تأيد لقوله مروان عن مشايخنا يعني ان صاحب الهداية
الحق الذئب بالكل العقور لعله لا يتدأ بالاذى بعد تصريح الخس من القواسق
باسم العدد على ما تقدم آتاهم قال واما العقق فغير مستثنى شرعا كسائر
المستثنى للشرعية لانه لا يتدأ بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف في كل
من هذين القولين اشارة الى ان مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث صرح
بالحاق غير المذكور في النص بالعدد كونه وهو الكلب العقور واما في الثاني
فلا تارة اشار بقوله لانه لا يتدأ بالاذى الى انه لو ابتدأ بالاذى لحاقه بالغراب
ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السباع على القواسق تمنع لمافيه من
ابطال العدد في هذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه مناقاة
قاسم الشارح الى دفعه بالحمل على الروايتين ولقاتل ان يقول يجوز ان يكون
مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق
لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بمفهوم
العدد اتفاقا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لا ينافي القول بوجوده (قوله
ويراد به عرفا للقي عن الغير) اي تقي الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا
لمعنى قد يدل عليه بالقييد المذكور في الكلام الايجابي او السلبي من الصفة
والشرط والغاية والعدد وكون الشيء مذكورا باسمه في هذا النوع اضافوا
لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
واللقب وقد يدل عليه بانما والافق هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة
فهمها قالوا لمفهوم الامم ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصريف في التركيب في هذا
النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع
من الحصر اتسام ذكره علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس
الشافعي السباع على القواسق والقياس تمنع
لمافيه من ابطال العدد فانظر الى المذهبين (و)
النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا
الذي عن الغير ويحصل بتصريف في التركيب
كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل
والفاعل المعنوي والخبر وتعرف المستند
والمستند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو
ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم
سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر
ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان كرم
او غيره مثل العالم زيد والرجل ككرم
في العرب وصديق خالد ولا خلاف في ذلك
بين علماء المعاني تمسكا باستعمال النحاة
ولا في عكسه ايضا مثل زيد وزيد المنطلق
صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيدان حصر لان اعتبارهم
الان اعتبار ائمة الاصول كما عاير اعتبارهم
فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من
حيث افادتها خواص تختلف باختلاف
الاقسام والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه
وان اختار بعضهم قاتلا (انلولاه) اي لولا
الحصر لا خبر عن الاعم بالانحصار وانه باطل
اما الملازمة فلا ناذ قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لا تمنع
الحمل بل لما صدق عليه العالم

من المفعول والحال والتمييز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو اتانا
عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو عجمي اتنا ومنها ما يحصل من جعل احدي المعرفتين مقدما
مبتدأ والاخرى مؤخر اخيرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد
به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر على الوغيره ثم مثل اولها بما كان المبتدأ صفة معرفا باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفا بالاضافة
والخبر علم ثم حكم بانه لا خلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمبتدأ زيد
في المقام الخطابي في افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل
منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطلق وعمر ولا استلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول لما عاير اعتبارهم لم يختاروا ما اختاروه المعانيون من افادة الحصر
في الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان
النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد
الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان
قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا فائول منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم في العالم
زيد ان العالم لا يصلح ان يكون الجنس اي الحقيقة لان الاخبار عنها بانها زيد
كاذب اذ لا اتحاد بينهما لاذنه ولا خارجا وهو ظاهر ولان يكون لمعهود معين
لعدم القرينة على العهد على ما هو الفرض فتعين انه لما صدق عليه العالم مطلقا
فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد ومقدمه وهو معنى الحصر وهذا
الدليل جارئ بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثاني انه لو كان العلم زيد الحصر وزيد العالم ليس الحصر لكان التقديم مغيرا
لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلا تارة لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخر كلاهما اعني العالم زيد وزيد العلم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم

يهو وهو كون ذات احدهما هو الآخر لزم اما تحول الحصر ان افاد العالم العموم او تحول عدم الحصر ان لم يقد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخير فلا تحول وجود الحصر ولا تحول عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان الوصف في صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فبراديه الذات الموصوفة بالوصف العنواني على ما هو شأن الموضوع من القضية وفي صورة التأخير فهو زيد العالم هو خبر محكوم به فبراديه مفهوم ذات تام موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المختصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بجسمة من ذلك العارض ولقاتل ان يقول ان هذا في الوصف المتكرر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لان سلم ان معنى الحصر اتحاد الفرد الذي الغير المعين اعني كل ما صدق عليه العالم مع الخبر به وهو زيد وانما معناه اثبات الخبر للخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة على الموصوف وعكسه في قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشيء بازائه عن حيزه الطبيعي يقتضي الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام واما على الثاني فان اريد بتغيير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات تام موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد تغيير غير هذا فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها وبطلان اللازم وبيانها وهذا كلام فيه الا في بيان بطلان اللازم فان قوله فلا ان الخبر الثابت للعام ثابت لجزمياته ممنوع لان هذا انما يستقيم في العام بمعنى الاستغراق على ما هو المعنى في موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا بد وان ثبت لكل جزمياته كالتألق الصادق على الانسان ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا يلزم ان يثبت لكل جزمياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من جزميات الحيوان فثبت ان في العام للعموم اللازم للعام متى فرض صدقه على زيد

وعمر

وعمر وهو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على كسر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جعله الجنس هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل اه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل يناقيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او متبها في العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا الحصر العلم فيه وهو متبها في العلم لا الحصر لا خبر عن بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا بانه لولا الحصر لا خبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل ببيان الملازمة ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا الجنس لا متناع حله على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه وبتنع حل العام مع بقائه عموما على شيء من الجزئيات فيكون للكمال والمتبها في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدي اه) لو قال يعني ان عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولي ليطابق التفسير المفسر لان قوله يدل تفسير لوجب وقوله عطف احدي الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد للدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضي الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبه ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولي على ما وقع في الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اي فلا يعدل عنه الا للضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن الاصل المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدم الضرورة في التامة) اي في عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة اه) دفع لمقدر تقديره لان سلم ان الشركة دارت مع الاقتدار وجودا وعدما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع اثبات الاقتدار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اي من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرطه على حدة) عطف على تمييزه والاولى ان يقول لا تمييزه

يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم للتعلق بها تفيا واثباتا قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين او جملتين ناقصين او تامتين (يقضي الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر تبت الشركة في الحكم بالايجاع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيها نحن فيه فيوجبه حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقبحوا الصلاة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لأشتر الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المتقضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل اقتدار المعطوف) وقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يثبت بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة اقتدارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدت الضرورة في التامة لعدم اقتدارها قبيح ان الشركة دارت مع الاقتدار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

فالوفرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزمياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله الجنس ولما صدق عليه بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا لجعله لمعهود ذهني (بمعنى الكامل) المتبها في العلم الذي تصور ذلك الشخص المتصور وانت تعلم قضاير عن ذلك الدليل الذي الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم (هو المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القران في النظم بوجب المساواة في الحكم)

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة
الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق
قاصرة لانه عرف فبدليل ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تنبيهه او ذكر شرط له على حدة فصار
ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول
غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح
خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره
اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزة طالق فان اعادته طالق مع الاستثناء عنه
يدل على ان مراده التنبيه والعطف على الجزاء
مع الشرط وهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة
بالدخول كطلاق الخطابة الا ان عزة تطلق
واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله
وعزة كان كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا
وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مرادهم دون
خبر الاول فغير الاول لما يصلح للثاني يتعلق ايضا
بالشرط اقول عذرا وبين جملتين لا محل لهما من
الاعراب عاطفة محتملة لاجل لان العطف من
التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد
ما ذكرنا قول الامام شمس الاعمة ليس في واو النظم
دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو
العطف (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة
(تخصيص العام بسببه)

لما اخرج الكلام مخرج الجواب رد عليه صار كأنه قال ان تغذيت الغداء الذي
دعوتني اليه فعبدى حر الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد
على قدر الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغذيت اليوم بزيادة اليوم
وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عموم
اعتبار العموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع
حادثه فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثه وقعت لواحد يتناول صاحب تلك
الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ
الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجوز
على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لما ذكر
اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا
يلزم الغاء الزيادة ولان العناية والتابعين اجعوا على اجراء النصوص العامة
على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت في خولة
امرأة اوس وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف
نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان
او في سرقة الجن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة للواردة في الاسباب
الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام
لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وازاد ذلك
السبب الخاص منه مجازا وانما ثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقاس واحتجوا
عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه صاحبنا بما ذكره رحمه الله
ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون
وقوع حادثه وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين
الحكم في حادثه ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه
بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر حينئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء
الكلام هذا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارع
رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما ما ذكره في بحث المطلق والمقيد
واما لانها ليست محللا للنزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولا عموم
في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيها تخصيص وما ذكره من
انها يختصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهري لا تحقيقي فلا يعابيه وذلك لان قوله
سها قبيح وزني ما عزر فرجهم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحا كان اوله واوله على سبب
وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب
عامة العلماء الى اجرائه على عموم لان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولا انه قد اشتهر عن العناية ومن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
بلاقتصر لها على تلك الاسباب فيكون اجاعا
على ان العبرة للعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقال الشافعي ومالك رحمهما الله باختصاصه
به وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله وابو
الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان
يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون
وقوع حادثه وخصوا الاول دون الثاني
واتموا خصص من خصص (اذلولاه) اي لولا
اختصاص العام بالسبب (لما جاز تخصيصه) اي
السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية فلما جاز تخصيصه بالافراد
كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بالافراد
جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد
(و) ايضا لولاه (لم يكن لقله) اي قل السبب
(فائدة) فانه اذا اعم السبب وغيره كان نيته
الهماسواء فلا يفي في ذكره فائدة

لا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يعم وكذا قوله في القسم الثاني بلى او نعم ليسا بعاتين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى لالفاظا وهما ليسا من القيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام الاربعة ثابت فان قوله فرجهم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء التروكة او للسهو او للشكر وكذلك بلى ونعم لا يهاهما من حيث انه يصلح جوابا لالوان من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي ضم والى هذا اشار الشارح بتعميم السبب لسبب الورد وسبب الوجود لان السجدة مثلا وان لم تم باعتبار سبب ورودها لكونها عامة باعتبار سبب وجودها ووجوبها على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا يلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو علم لفظ العام العام الاصطلاحي والغوى كما فعله الشارح اولا لكان كل من القسمين المذكورين عاما ايضا لان العام الغوى يجمع المطلق وقوله فسجد وفرجهم مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لفظا لكنه يحتاج حينئذ ان يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي والغوى ايضا حتى يشمل تقييد المطلق بالتقييد ولا يفتي ما فيه من التكلف ثم لا يفتي عليك ما في كلام الشارح من اخلل حيث عمم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة يجعل العام اعم من الاصطلاحي والغوى والسبب اعم من سبب الورد وسبب الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البردوى ان السبب ههنا اعم من سبب الورد ومن سبب الوجوب فلم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان الوجوب يفتي الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كاية الظهار واللعان والتنفذ والسرقة والزنى على ما ذكرنا (قوله لان نسبة العام اه) هذا بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لو جاز تخصيصه بالاجتهاد لم العراء عن القائده ويكون قوله لغوا والشارع منزعه عنه وهو الظاهر من الوجه الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعي لان العام عندنا حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالنفي من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون قلنا فيجوز تخصيصه بالنفي (قوله

قلنا

(و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب تقي مثله عن الشارح (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد في الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويصكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (القائده) من نقل السبب (لا تنصرفه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص قائده (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وجوب حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (يفرض التكلم لانه) اى البناء (يفرض بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم

قلنا عن الاول) جواب يمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم مستندا بان ابا حنيفة قد كان اخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستقرشية على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر ضرورة بان التحقيق ان بطلان اللازم اتفاقى ان اريد السبب المعين اذ لا يخفى انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز ابا حنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) حينئذ يصلح الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص (قوله وهو غرض التكلم) فيه ان غرض التكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة) جل المطلق على التقيد معنى جل المطلق على التقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من التقيد فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والتقييد اما ان يراد في الحكم اوفى غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والاقل على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعد وكل واحد منهما اما ان يكون في حادثة اوفى حادثتين وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم مثال كل منها مع زيادة تفصيل فلان عيدها (قوله بالنص) متعلق بوجوب يعنى ان قيد الايمان في كفارة القتل يوجب النفي عندهم والمنصوص عليه اى كفارة القتل بالنص لا بالرأى فكان النفي في المنصوص عليه حكما شرعيا ثابسا بالنص فينتفى الى غير المنصوص عليه اعنى سائر الكفار ان بالقياس لكونها جنسا واحدا وفي كون اتحاد الجنس على الالتحاق بحيث ذكرناه في باب المطلق والتقييد (قوله قلنا جل المطلق على التقيد بالقياس فاسد) هذا جواب بطريق النقض الاجابى بيان فساد دليل الخصم لوجوه ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقض التفصيلي وتقريره انما لا نسلم ان التقيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين شرط صريح وشرط دلالة فالاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على المنكر قط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والتقييد ان كان بمعنى الشرط لا يكون الادلة وحينئذ يجب ان يكون معرفا لما يقيد به حتى يعين المحلوف عليه بل لكن التقيد قد لا يكون معرفا للتقييد كما في قوله تعالى من نساكم اللاتي دخلتم بهن فان النساء معرقة بالاضافة فلا يكون التقيد المذكور معرفا للاحتمالة

لا مانع ان لم يكن غرض التكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترادف موجب الصيغة) بمجرد (التشبي) من غير موجب يعقده (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض التكلم ولا يفتي فساد ترك العمل بالنصوص وادوات العمل عنه فان العام يعرف بصيغته وادوات العمل الصيغة وامكن العمل بمقتضاها يجب الصيغة وانتم مع استعمال الصيغة من عادة والامكان فان المدح العام والثناء العام من عادة اول الذم وان اعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال اهل اللسان واعتبار العمل بمقتضى الكلام ولا حيلة لا يجوز ترك العمل بمقتضى (جل المطلق ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (القياس على التقيد مطلقا) اى سوء اقتضاء القياس (اولا كاذب اليه بعض الشافعية وقد سبق تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة) (وان تحققه مستوفى كاذب اليه بعض آخر من ائمتي القياس) كاذب اليه بكونه وصفا زائدا (الشافعية لان التقيد) بكونه وصفا زائدا (يجوز تجري الشرط) في ان اتفاه بوجوب اتفاه المعلق به (فيوجب) التقيد (النفي في المنصوص) بالنص (وما كان النفي مدلول النص التقيد كان حكما شرعيا فيوجب التقيد النفي في نظيره) اى في نظير المنصوص ايضا (بطريق القياس)

تعريف المعرف فلا بد من إقامة الدليل على ان القيد المنازع فيه مثل قيد الايمان
 في رتبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يعم بعدد ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن لانسلم ان
 الشرط يوجب النقي حتى يكون النقي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص
 عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شيء تحقق
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقة
 الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النقي
 ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لانسلم استقامة الاستدلال به على غيره
 حتى يثبت النقي في غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المعادلة بينهما
 في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على
 ما بيناه فياسبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس
 ما في التلويح ولكنه غير شديد (قوله والثاني اه) لا يخفى عليك ان الفرق بين
 الثاني والثالث ان الثاني لازم للتالث ومن الجائز ان يجعل اللازم دليلا واللازم
 دليلا آخر على مدلول واحد (قوله واتقائه) هكذا وقع في النسخ بكامة
 او الاولى كلمة الواو بدل او على ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت)
 منع للوجه الثاني والثالث يعني لانسلم انه ابطال الحكم الثابت بالنص المطلق وانه
 قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
 ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصادا لا على اجزاء المقيد وغيره وليس
 كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص
 المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت
 بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال
 ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس
 وهو عدم النص في المقيس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون
 المناظرة لان السؤال المذکور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده
 خارج عن القانون بل وظيفة الجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال
 السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساوي لقيض المقدمة الممنوعة
 ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قبل الخصم ان يقول اه) اي
 للشافعي ان يقول سلنا ان النص المطلق ليس ساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل
 كما قلتم لكن نقول ان المعنى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص
 ثم النقي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت به في المنصوص عليه لاجزاء المقيد مع

عدم

قلنا) حل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوده
 الاول ان هذا القياس ليس تعديا للحكم
 الشرعي بل (هو تعديا للعدم الاصل) وهو
 عدم اجزاء غير المقيد في صورة التصيد لما سبق
 في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس
 (ابطال الحكم الشرعي) الثابت بالنص المطلق
 وهو اجزاء غير المقيد قياسا عليه (قوله لما سبق في مقابلة النص) وشرط
 (و) الثالث انه قياس في ثبوت الحكم في القيس
 القياس عدم النص على ثبوت المطلق نص دال على اجزاء
 واتقائه وههنا المطلق نص دال على التبيين
 المقيد وغيره من غير وجوب اجزاء المقيد مع عدم
 فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد عن
 اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن
 القيد غير متعرض له لا بالنقي ولا بالاثبات
 فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص
 اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل
 سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان
 المطلق غير متعرض للصفات لا بالنقي ولا بالاثبات
 انه لا يدل على احدهما بالتعيين قبل الخصم
 ان يقول المتي هو وجوب المطلق يدل على عدم
 المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم
 وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من
 ان يكون في ضمن المقيد او غيره

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
 قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير
 المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا
 ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة النص بل انما
 يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان
 وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعتدى الى الغير وليس عدم
 اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعي حتى يقال
 انه في حكم المذکور فيصيح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
 لاجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل (قوله مع ما فيه من
 الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر للمنع المذكور
 بعد ابطال السند الاول يعني لانسلم انه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص
 المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعنى اجزاء
 المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان
 المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي
 (قوله لانه ينا في تناول والشيوع) فيه ان وجوب القيد في المقيس انما
 ينا في تناول والشيوع ان كان القيد يثبت النقي لانه ليس يثبت له عندنا
 كافي المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون
 الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النقي في المنصوص عليه فكذا في المقيس
 (قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس
 اي اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه
 اي اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعد والثاني لازم فاذا كان
 اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى
 التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور
 يقال بان الامراى ظهر ظهورا وقالوا دوى الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق
 بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل
 العلم لا بالغير فههنا ثلاثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام
 والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيها ما يحصل به الاعلام
 وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال
 له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

٣١ ز في

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شائع من
 جنسه وفسر والشيوع بكون المدلول حصة محبة لخصص كثيرة

الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
 فينشد لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد
 لانه ينا في تناول والشيوع بالمعنى المذكور
 اذ وجوب القيد ينا في امكان الصدق على
 حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع
 الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل
 على عدم وجوب القيد قليلا (ومن
 المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة
 (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام
 والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى
 متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
 الاطلاقات قيل هو اوضح المقصود وقيل
 الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث
 ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني
 اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا
 الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو
 دأبه في تجميع الاقسام واخرج بيان الضرورة
 والنسخ من البيان وشمس الائمة جعل الاستثناء
 بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
 النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار
 الحكم والنسخ لضعه ونقض الاسلام ومن تبعه
 اعتبروا كونه اظهارا لانه مدة الحكم
 الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد
 بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا
 غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام
 سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد بالبيان
 اظهار المراد بعد سبق كلامه لانه متعلق به في الجملة
 ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
 الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط سبق امر ان
 الاول قول نضر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الجملة يحتمل البيان

فوجب الحاقها بها فان المتبادر منه ان المعترف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح ١٢٢ الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما او الخارج بعض اقسام

بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفع والمولى كما سيجي ولهذا قلت (وهو اظهر المراد) سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهارة لا نأقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهارة ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق (ما) اي كلام او فعل (له) اي للبيان (تعلق ما به) اي بذلك الكلام والفعل فيشمل التسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بآثارها امتثالا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدلل على كون الفعل بياناً بالمتقول والمقول قال (ليانه عليه السلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم (دليل بيانه) اي بيانه الفعل لانه هو البيان (ولامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه السلام بين موافقة الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث اتته في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام قال لسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فينبه له الموافقة بالفعل (و) لان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها الخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه السلام امر اصحابه بالخلق عام الحدية فلم يفعلوا ثم لما رآوه خلق بنفسه خلقوا في الحال

النصوص

فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بياناً لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (فتأخر البيان) اي لو بين به لزوم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا تسلم ان الفعل ١٢٣

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروح البرزوي والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه من البيان وقال في فصول البدائع شرائط البيان محل موصوف بالاجال والاشترائك اي بالخفاء والجهل محققا كما في البيان البنائي او مقدرا كما في البيان الابتدائي وما شرط مسبق كلام له تعلق في الجملة كما ظن التفاتاني فليس بمشهور واما ما ذكره من التأني فليس بغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور لان غاية ما يدل عليه كلام نجر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والا حد يثبت ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم منه انحصار البيان في البيان البنائي المشروط يسبق كلام له تعلق في الجملة لان البيان الابتدائي موصوف بالخفاء مقدرا فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلام له تعلق في الجملة بمعنى قولهم ان هذه الحجج تحتل البيان انها خلفها محققا او مقدرا تحتل البيان فوجب الحاقه محققا او مقدرا بها وكذا ما ذكره من التأني الثاني لا يصح تأنيده لجواز ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان البنائي لا البيان الابتدائي فكأنهم قالوا البيان على نوعين بنائي وابتدائي والاول خمسة اقسام (قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما) رده على التلويح حيث شرط كون السابق كلاما (قوله كسكوت الشارع عن تغيير فعله) فان السابق على البيان السكوتي في هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اي ولا شرط السابق قولا كان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف يصدق على البيان المسبوق بذلك السابق ردها على من لم يشترط السابق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فيشمل التسخ وبيان الضرورة بانواعها) اما شموله التسخ فلانه اظهارة لآتيها مدة الحكم الشرعي بعد سبق كلام له تعلق به واما بيان الضرورة بانواعها فلان السكوت عن المذكورة وغيرها من انواعها اظهارة للبراد بعد سبق فعل له تعلق به (قوله قولا كان او فعلا) الاولى ان يعطف عليه لفظ مكوتا اذ لا يجوز دخوله في الفعل وقد ذكره آتاعطا على الفعل (قوله لم يتعرض له) اي لكون القول بياناً (قوله ودلالة القول وضعية يجريان فيها) اشارة الى ان الادلة العقلية لا تفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله اي يكون اطول من القول) اشارة الى ان قوله لان الفعل بطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستأنز للتأخر

فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بياناً لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (فتأخر البيان) اي لو بين به لزوم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا تسلم ان الفعل ١٢٣ اي بالقول طولا (اكثرهما) اي من الطول الذي يحصل (بالفعل كهيئات الركعتين) فانها لو كانت بالقول ربما استدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اي لا نسلم لزوم تأخير البيان (الشروع فيه) اي الفعل (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا استدعائه زمانا طالا ومثله لا بعد تأخرا كن قال لقلامه ادخل البصرة فصار في الحال فبق في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا بعد مؤخر بل مبادرا بمثلا بالقول (ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنزوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضاً يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا ينافي اقول البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تأخير البيان لا يمنع مطلقا وانما يمنع اذا اخرج عن وقت الحاجة (و) لاشك (انه لم ينافي عن) وقت الحاجة فيجوز وسيجي توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اي قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه السلام بعد نزوله آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما)

اي فالبين احدهما من غير تعيين
(وان اختلفا) اي القول والفعل كما
طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف
واحد (فالقول) اي فالبين هو القول
لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل
(اولا والفعل ندب له) اي للنبي عليه السلام
اي فعله على طريق الندب (او واجب عليه)
على وجه (يخصه) ولا يسرى وجوبه للامة
وانما حملناه عليه لان الاعمال بالدليلين اولي
من افعال احدهما (وهو) اي البيان على
ما اختاره المحققون (ختم) بيان تقرير
وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازدادة
البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة
العام الى الخاص والى الخامس من اضافة
الشئ الى سببه اي بيان يحصل بسبب
الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالنطوق
او غيره والثاني بيان ضرورة الاول اما
ان يكون بيا للمعنى الكلام او اللازم له كالملة
الثاني بيان تبديل الاول اما ان يكون بلا
تغيير او معه الثاني بيان تغيير الاول اما ان
يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده
بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل
ونحوهما والثاني بيان تفسير الاول بيان
تقرير القول بشكل الحصر ببيان مجمل غير
شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد
بالتفسير معنى اعم مما مر في المفسر فينفذ
يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير
الاول (بيان تقرير) وهو توكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز

بل لماعة الخلق (قوله ان كان الكلام المؤكد)
المؤكد حقيقة (قوله ولا طائر يطير اه) فان المراد بالطائر معناه الحقيقي
لا المجازي فقرره بقوله يطير بجناحيه ولا يخفى عليك انه يصلح مثلا لما يقطع احتمال
الخصوص لان التكرار في سياق التثنية عام لكنه لما كان عمومه باعتبار وقوعه
في سياق التثنية جعله مثلا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان
عمومه مما لا يخفى ولا خلاف فيه والبريد هو الرسول يقال الحى بريد الموت
اي رسوله (قوله فان الملائكة عام) لانه جمع معرف باللام (قوله لانه
كان يحتمل المجاز اه) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله
كلهم يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجعون ان الحقيقة مرادة اقول هذا
هو المناسب لظاهر ما في معنى اليب حيث قال كل اسم موضوع لاستغراق
المكرر نحو كل نفس ذاتة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية فان الظاهر
منه انه موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلام غير الاسلام والسراج الهندي
انه تقرير بيان التقرير الذي يقطع احتمال الخصوص مشل كلهم لا بيان تفسير
(قوله ومن هذا القبيل) اي من قبيل بيان التقرير (قوله وله) اي لعبد
(قوله وقال غيب المعنى الشرعي) اي بطلان حر يعني ان الطلاق كان في الاصل
عبارة عن رخص القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا برخص قيد النكاح
شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع واهذا
لنووى صدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله غيب
الطلاق الشرعي - قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب
قوله انت حر العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التولية عن القيد الحسى والحبس
والعمل ويستعمل في الخلوص ايضا يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق
الذميمة فبقوله غيب به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
(قوله قوله أقيموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة في اللغة هو الدعاء ومطلقا
غير مراد فصار مجازا فينه عليه السلام قولا وفعلانا قال صلوا كما رأيتون في
اصلي هكذا قالوا لكنه مخالف لما ذكره رحمه الله انما من ان هذا القول
ليس ببيان بل دليل على بيانية الفعل فبانه قولا هو الاحاديث المروية عنه
في حق صفة الصلاة وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها في اللغة هو التماس فصار
بمجاز فينه بقوله اتوا ربيع عشر اموالكم وكذا آية السرقة مجمل في حق مقدار
ما يجب به القطع وفي حق الحمل فينه بالقول والفعل ولم يذكر مثال لحق البيان

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قولنا ثلاثة قروء فان القراء مشترك بين الظهر والحيض فينبى عليه السلام بقوله عدة الامة حيثتان ان المراد به الحيض ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فينبى الله تعالى بقوله متصلا اذامه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وانما لم يذكر المشترك من الآية والحديث اكتفاء بالمثال المذكور اعنى قوله انت بائن (قوله بعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي) هذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو ان موجب العام الغير المخصوص قطعي او ظني فلما كان موجب قطعا عندنا وظنيا عندنا على ما تقدم بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغيير عندنا لتغييره من القطعي الى الظني لان العام بعد التخصيص يكون ظنيا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط والاستثناء ويبان تفسيره عندنا لتفسيره خفاء الاول يعني ان التخصيص يفسر موجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل عنده بل صرح مترادفا كما صرح متصلا به قال بعض اصحابنا ايضا قروءه بقوله عندنا اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص بيان التغيير لوجود اثر كل من البيان والتغيير اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار والتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغيير فلانه يغير العام من القطع الى الظن وكذا سمي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من اثر كل من البيان والتغيير لان الاستثناء يبين ان المراد الباقي بعد اخراج المستثنى لانه تكلم بالباقي بعد التنبأ والشرط يبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر التغيير فيهما فلان كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان الشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغيير (قوله فلا تبديل فيه) اي فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغيير لتغييره موجب الصدر يبين ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب الصدر انما يستقيم على مذهب الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط يخصه على بعض التقادير فيصير مغيرا للحكم الصدر واما عند الحنفية فيجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق

ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط تخصيصا لحكمه كما قال الشافعي قلنا المراد بكونه مغيرا لولا الشرط لا فاد صدر الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه خصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء (قوله للجهتين) يعني ان النسخ سمي بيان تبديل لثبوت وجه كل من البيان والتبديل اما البيان فلكونه بياناً لنهاية مدة الحكم عند الله واما التبديل فلكونه رفعاً وبطلاً بالنسبة اليها (قوله لانه لا يخلو لا يكون مغيرا لان المغير لا بد وان يكون متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد لا يلزم التناقض (قوله ان تأخير البيان) اي مطلق البيان سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير وسواء كان في المجل او في غيره (قوله لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد بوقت الحاجة وقت تميز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلو جوز تأخير التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وهذا لا يجوز الا عند من يجوزون فان قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجال لا يمنع الاعتقاد فيجوز تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصل ههنا هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يحل بالمقصود الاصل فلا يجوز (قوله في آية الخيطين) وهي قوله تعالى وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر قال الزحشرى المراد بالخيط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود والمراد بالخيط الاسود ما يعتد معه من غيش الليل شها بخيط ابيض واسود وقوله من الفجر يبين الخيط الابيض واكتفى به عن بيان الخيط الاسود لان بيان احدهما يبين الاخر ويجوز ان يكون من التبعية لانه بعض الفجر واو له ثم قال هذا من باب التشبيه لامن باب الاستعارة لان قوله من الفجر اخرج من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا اردت من فلان رجح تشبيها ثم اعترض بان قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيها ولم يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا وخرج من ان يكون استعارة هذا كلامه فظهر منه ان من الفجر يبين ومتصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق كلامه وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد قال انزلت وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من

فيكون بياناً لتفسيراً ثم بعد التفسير يغسل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها أو آتت (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اي صدر الكلام (بإظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناول لفظه فوجب ان توقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحداً لا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي رحمه الله وقد سبق في بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الامة وابي زيد بل هو عند هما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس بيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للاجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينقذ عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رخص لكم لاظهار الحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار واجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما سيجي واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعاً وبطلاً بالنسبة اليها لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم

فسمي بيان تبديل للجهتين (والصفة) فهو اكرم من تميم الطوال فيخرج القصار والحال مطلق بها (والغاية) فهو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو قوله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً فانه قد يكون مغيراً كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كنت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلميح الجامع (ويجوز تأخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض اصحاب من وضع العقاب في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على قل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم

الخطيب الاسود ولم ينزل من القبر وكان رجال اذا اردوا الصوم ربط احدهم في رجله الخطيب الابيض والخطيب الاسود ولا يزال يا كل حتى يبين له رؤيتهما فانزل الله بعده من القبر فعملوا انما يعني الليل والنهار فان الظاهر من هذا الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من القبر حتى قتل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهم اكرام الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوز فيقول تأخير ليس بعيب لان الخطاب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضي البيضاوي يعني اننا لنسلم صحة ثبوت ذلك المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات الصحيحين لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك قبل دخول رمضان في الصوم النقل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز وانما الممتنع تأخير عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخطيب الابيض والخطيب الاسود مجالا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت الحاجة لكنه ليس بجعل بل هما مشهوران في القبر والغيب فالتعالي اكنى اولا بشهرتهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس ذلك على بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من القبر حين دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه منافي لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة تأخير نزول من القبر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره صاحب الكشف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير البيان يؤيده ما رواه البخاري عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يبين لكم الخطيب الابيض من الخطيب الاسود عمدت الى عقال اسود والى عقال ابيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل ويباض النهار وجهه تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله من القبر نزل متصلا بقوله من الخطيب الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله فانه ارضاه بحت تلك الطائفة حديث عدي وقالوا ان حديث سهل غير صحيح فان قيل فعلى هذا انما معنى الخطيب في الآية المذكورة اجيب بان عديا حل الخطيب على

حقيقته وفهم من قوله من القبر من اجل القبر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدي متأخر عن حديث سهل فكان عديا لم يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها على ما وقع له فيبين له النبي عليه السلام القصة (قوله وقيل يجوز مطلقا) اي سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهرا او مجعلا وهو مختار ابن الحاجب واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله منه وللرسول ولذي القربى حيث ائبب خمس الغنمة للمذكورين مطلقا واثبت لذوي القربى عموما وكل واحد منها بما له ظاهر اريد خلافا من غير ذكر بيان اجمالي او تفصيلي اما الغنمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافا لانه بين بعد ذلك ان السلب للقائل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه واما برأى الامام كما هو مذهب ابي حنيفة واما ذروا القربى فكذلك ظاهر الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنواهاشم دون بني امية وبني نوفل فدل على جواز تأخير البيان مطلقا وباقى الوجوه المذكورة في مختصره (قوله وقيل يتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفي والحنابلة (قوله وقيل يمنع في الظاهر) وهو مختار الصكرخي يعني انه فضل بين الجمل وغيره فنعى في غير الجمل وهو ماله ظاهر غير مراد واريده غير ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به المقيد كالنسخ وجوزته في الجمل وهو ماله ظاهر (قوله وقيل يجوز في الجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اي وقت الخطاب متصلا بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ بلا زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اي البيان التفصيلي وذلك بان يفصل ما خص من العام وبان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ (قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا في المشترك ظاهرا واما في الجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان الجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل قولا واجيب بان الجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم تدرك خصوصيته وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل) اي ما لا اوضح له (قوله لانه حل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اي علمنا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراخي (قوله مطلقه) اي مطلق

واما تأخير عن وقت الخطاب قيل يجوز مطلقا وقيل يمنع مطلقا وقيل يمنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في الجمل وقيل يجوز في الجمل ويمنع في غيره لكن الممتنع تأخير هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عندنا يحتاج جوازه اجالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا فانه في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اي بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان بيان تقرير او تغيير دفعا للعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولى لا يطرق الارادة من لفظ البيان (قوله قوله عليه السلام فليكن عن يمينه) قال عليه السلام من خلف على يمين فرأى غيرا خيرا منها فليكن عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير وقال في التوضيح وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الخائف متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لامعينا ولا مخيرا واورد عليه انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثاني تجب الكفارة فلا وجه لتفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا اليراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر بعني لوضح التراخي اوجب احدهما لا يبينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدا الامرين واما حمل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه صاحب التلويح فبعد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال في وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحث واذن النبي عليه السلام بالحث في هذه الصورة مع ما فيه من قرض العهد انما هو لاجل الضرورة وهو كون غير المخوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم يتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحث مشروعا لحصول الاجتناب على الحث بامر مشروع اعني قوله ان شاء الله متراخيا فلم تجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما يتقيه وهو ما قد روى ان النبي عليه السلام قال لا تغزون قريشا ومكنت ثم قال ان شاء الله وايضا ما له اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء انا فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله قال عليه السلام ان شاء الله قد صح اتصال الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان الكوت العارض يحمل على ما لا يعتد في العرف منفصلا من نحو الكوت لتنفس او معال جمعا بين

الأدلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه السلام غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلني كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا ولو بعد سنة وعن سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم بالآية) استدلووا بهذه الآية بطريقين احدهما ما ذكره غير الاسلام بان الله تعالى امر بذيبح بقرة مطلقا حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد تخصيص للعام فلم يجوز تخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ما ذكره المحقق في شرح المختصر وهو المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم بذيبح بقرة معينة لا مطلقا على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال راجع الى المأمور بها فكذا في الجواب فكان معينا وثانيها انهم لم يؤمروا بتجديد ولو كان المأمور به بقرة مطلقا لكان الامر بالمعين امرا بالتجديد لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالتجديد اذ لو امروا بالتجديد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر ادون ما ذكرت اولاً وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولاً بالاجماع قيين انه بيان لما اوجب اولاً وان المتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولاً لانه نسخ لا لاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقا لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن العهدة بذيبح اي بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وبدليل جوابه الا في ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتباعا لمحقق لما استقام قوله يعم الصفراء وما ذكره في الجواب الا في وهذا ان الموافق لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو المعينة لا ما هو الظاهر من البقرة المطلقا قد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها بما لا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هي بقرة مطلقا على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فامك فيها من كل زوجين اثنين واحلك الامن سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم انتم قلت ذلك قال نعم

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى قلنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكن عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز تأخير استدلالا بوجوه ثلاثة

حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضي الله
عنه انهم لو ذبحوا اى بقرة كانت لأجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على
انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله
قال اليهود اى قال ابن الزبيرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما قوله
لا تخصيص للعام) اذا المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
الجواب تحقيقا لا ازاميا وقد يجاب عنه بطريق الازام ايضا على ما سأتى بيانه
(قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور والمتريدى القول بان المطلق كان مراد اثم
صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لم يمتدوا الى البقرة
المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بدأ وجهل لعواقب
الامر وتعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الاستدلال في بقرة
مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما
آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
بيننا وما هي بيننا ما لو نها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ
لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
ما روى عن ابن عباس من اخبار الاحاد وهو بظاهاه اثبات البداء في حكم الله
تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اى بقرة كانت لأجزأتهم يقتضى ان
مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم
يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مراد اثم بعد كون المراد مطلقا قبل
التقيد ثم صار المقيد مرادنا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقيد المطلق باعتبار ان
التقيد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بعزل عن محل النزاع وهو
تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل
واعتماد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لانسلم على
هذا التقدير عدم اقتران بيانه بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول
الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر
البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطه فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وينوا ملج عبدوا الملائكة ثم نزل قوله
تعالى ان الذين سبق لهم منا الحسن اولئك
عندهم سعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة
عليهم السلام وجب رد هذه الوجوه فاشارة الى
رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقيد) للمطلق
لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا)
فما سأتى ان شاء الله تعالى

لا التمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يجنى على احد
وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لاني بقرة مقيدة
خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
على ما ذكره من ان تقيد المطلق نسخ فيجوز تأخير ولم يرد عليه اننا لما ان تقيد
المطلق بيان ولا يجوز تأخير لكن لانسلم انه مترسخ فينا نحن فيه بل هو مقترن
بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة
فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
في المقام الازامي بل لا بد له من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن
سبق متقطعا) ويكون قوله انه ليس من اهلك بيانا ابتدأ بالتعليل الاستثناء
المذكور (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والالزام التناقض
لان الضمير في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا
والملائكة) يعنى ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير
العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون تناول فان قيل سؤال ابن الزبيرى
وهو من الضمير يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
فاجاب عن الاول بان ابن الزبيرى انما اوردته تعنتا بالجماز في العقلاء او تغليب
غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فتغلب
جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبق لهم منا الحسن متراخيافينئذ
يكون هذا القول لبيان ان الجمار ليس بمراد في صدر الآية ولو على زعم السائل
لا تخصيص العام وقيل ان سؤال ابن الزبيرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
فيم يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل
ولو لم سكونه فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا تمام وقع قوله تعالى ان الذين سبق لهم منا
الحسن قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
(قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع
في بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط
اذ ليس لهذه الالفاظ من اللفاظ العموم افراد بل لها تناول (قوله لكنه
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثمة فان كلا منها وان سميناها مخصصا

ان تقيد المطلق نسخ فلا يضرد التراخي بل
يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل لم يتناول
ابن نوح عليه السلام) لان المراد بالاهل
الاهل ايماننا ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا بهذا المعنى لانه متناول له
لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك
فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
عليه القول متقطعا (ولو سلم) ان الاهل
متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله
الامن سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ
يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص
المتراخي وحينئذ يكون معنى قوله تعالى انه
ليس من اهلك اى ليس من اهلك الذي لم
يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد
الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى اثمكم
وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا
والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان ما لغير
العقلاء وانما اوردته ابن الزبيرى تعنتا بالجماز
او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبق
لهم منا الحسن الآية (لانهم) يعنى ابن نوح
وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوصا)
تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي
اختصاص لازم تراخي المغير

(أما التخصيص بقصر العام على بعض متناوله) لم يقل بعض أفراد ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فإنه وإن كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تفرقة (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما بما مر فإن شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (أو حكما للجهل بالتاريخ) فإنه إذا جهل بحمل التخصيص على مقارنته للعام خرج به الموصول المتراخي فإنه نسج (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المتخبر لأن المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وإنما جاز يتلوهج الواجب من نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخالفته تعالى ومقدورته تعالى فإن قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وأيضا لو جاز التخصيص به لجاز التسخيف أيضا وهو محال بالإجماع قلنا الواجب تأخر صفة معينة لادانته والفرق بين التخصيص والتسخيف ظاهر لأن التسخيف سواء بين أمد الحكم أو رفعه محبوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب

التخصيص

المخصص وإن كان بياناً من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو أن الأصل الذي يستند إليه القياس لا يصلح ميئنا لهذا العام أي الذي لم يخص ابتداء لعدم تناوله شيئا من أفراد أذا فرض أن هذا العام لم يخص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الأصل لا يصلح ميئنا لذلك العام أيضا فلو اعتبر لا يكون الامعاضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بأن عدم صلوح الأصل للبيان إنما هو باعتبار عدم تناوله لشي من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له والالتم تصور كونه مخصصا لعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بأن عدم تناول الأصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح أن يقال والكلام في القياس المتناول له واستدل الشافعي ومن معه بأن العام ظني مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا على ما مر بيانه واستدل الجبائي بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر لم تقدم الأضعف على الأقوى والجواب منع بطلان تقديم الأضعف على الأقوى وإنما يبطل ذلك أن لو كان الأقوى معطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل إنما تقدم القياس جمع بين الدليلين وعلاهما لا يبطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الأول من مختاره بأن عليه العلة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمع بين الدليلين بخلاف ما إذا لم يتحقق شيء منها فإن القياس وإن ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمال أن لا تكون العلة المستنبطة أو المختلف فيها علة فجاز أن يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه أنه لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لأن القياس الذي ثبت به الظن كالعام والخاص إنما يكون أقوى دلالة إذا كان نصا واستدل على الشق الثاني من مختاره بأن العلة إذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لأن المستنبطة إما أن تكون راجحة على العام فيما أريد تخصيصه أو مرجوحة أو مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص لتلازم ترجيح المرجوح أو أحد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد معين (قوله وإن وقع ذلك صورة) إشارة إلى رد ما يقال إن الإجماع يخص آية القذف بالاحرار فإن حد العبد في القذف نصف حد الحر ووجه الرد أن ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني أن العادة إذا اختلفت بتناول نوع من أنواع متناولات اللفظ العام تخصصه باستحسانا نحو أن يختلف لأيا كل رأيا يقع على المتعارف الذي يقع في السوق ويكس في التناير وقيل لا تخصصه وهو القياس لأنه الحقيقة اللغوية لتأن الكلام للفهم فالمطوب به ما سبق إلى الأفهام وذاهو المتعارف قطعاً فينصرف إليه الكلام (و) يجوز أيضا (بتقصان بعض الأفراد) فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر نحو كل معلول كذا لا يقع على المكاتب (أو زيادته) كالتأكيه لا يقع على الغنم (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس أما لأن المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس بين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد وأما لأن المخصص وإن كان بياناً من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الإجماع) لأن زمان الإجماع متراخي ولا تخصيص مع التراخي وإن وقع ذلك صورة فإنما هو نص مجهول التاريخ محمول على القارة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فليمن نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان النصيف فيه مغلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع يتضمن وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية
 لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فقام من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على
 جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك القدر قساقطا لان ابا حنيفة واصحابه قالوا انما يخصه
 اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا له لا يخصا فيبقى العام
 قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهما قالوا الخاص المتأخر يخصه اتصال به ولو لم يصل وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 قوله لكنه استدرك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فرق فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدرك المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحد بعد واحد فاذا قال اقبل زيد المشرى ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال
 لا تقتل زيدا المشرى ولا خاله المشرى ولا عمرا المشرى ولا شاكنا هذا ناسخ لقوله
 اقبل زيد المشرى فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخر اوجب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الاحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالتقدم او غيره والاول ممنوع

والثاني

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم القائل بينهما
 في ذلك ولاننا لانعلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو
 دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
 قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
 القرء ان فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجيب
 اولاً بالمنع باننا لانعلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرء ان فلا ينافي ان
 يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل
 القرء ان لكنه قد بينه بالكتاب وقد بينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافي كون
 الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبتة الى الكتاب الذي بين به الرسول
 جاز نسبتة الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان يقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرء ان مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
 مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغناء عنه
 او لا يلزم تحصيل الحاصل ودفع المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء
 فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون مبينا بنفسه لا يحتاج الى بيان
 فكان متروك الظاهر فلا يحتاج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
 لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تأخير المبين والمزوم
 حق بالاتفاق فاللازم منه فلا يجوز ان يكون العلم مؤخر عن الخاص المخصص
 وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما تقدم عليه من الكتاب لا مطلقا
 واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا يمنع استدعاء البيان تأخر المبين ورد
 بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء ذلك
 تقدم العام على المخصص لا يمنع الامعانده من كابر الرابع ان العام المتأخر
 احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحداث واجب لقول ابن عباس رضي
 الله عنه كأنناخذ بالاحداث فالاحداث واجيب باننا نحمل العام الاحداث
 الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمع بين الأدلة فان الدليل المتقدم
 يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضي
 عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن
 الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى
 واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
 يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن باهلهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

في

(د) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اي
 الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي
 بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو
 علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ
 يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض
 بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا
 اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخي كان ناسخا
 وبقي العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه
 بالقياس وخبر الواحد

واجب بما لا نعلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا العمومه في المطلقة وغيرها ولو سلم انه خاص لكن لان لم ان قوله وللذين يتوفون منكم الآية متأخر لما روي ان ابن مسعود قال من شاء باهله ان سورة النساء القصصى نزلت بعد التي في سورة البقرة الثاني ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يسطر بالمحتمل واجيب عنه بان دلالة الالتفات غير قطعية عندهم لجواز التعلق عنها فكان تافضا وبان العام كالخاص في كونه قطعيا في الدلالة عند الحنفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه على نفي كون المخصص مقدا على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه الاول والثاني وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التغير فلا يجوز تراخيه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا للبعض ولم يذكره حذر من التطويل استدلال المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء فقد دخل تحتها وفيه نظر لما تقدم آخا من انه متروك الظاهر فلا يحجج به الثاني ان القرءان الخاص قاطع متناو دلالة والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والازم ابطال القاطع بالمحتمل اذا قرض تعذر الجمع بينهما ما ورد بما ساقى في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص واستدل المانعون بان السنة مينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب ميناها لزم ان يكون مينا لمينه وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست محتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخر عنه اوجهل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك والشافعي واجد انه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم في جوازه على ما نقله ابن الحارث والشافعي لكن خطأ هذا النقل عنه الشيخ اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابي حنيفة قول ابن ابيان ان خص الكتاب بدليل قطعي جازوا فلا وقال الكرخي ان خص بمفصل جازوا فلا وقال بعضهم لا يجوز مطلقا ونوقه القاضي ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

بانه لو لم يجوز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معمل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهي نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرسون ايهم اقرب لكم فعلا فانه يدل على ان الكميات المعبرة في الميراث باعتبار النفع والكافر لا تقع فيه فلا يكون داخلا وحيث يكون دليلا لعيسى ابن ابيان ولا يبي حنيفة اوبدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون متفيا وحيث يكون دليلا للكرخي دون المجوزين اي مالك والشافعي واحد واستدل المانعون بان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اكنوهن من حيث كنتم وقال كيف ترك كتاب ربنا يقول امرأه واجيب بان عمر رضي الله عنه مارد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتركه في صدقها ولذلك قال لاندرى اصدق ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم ينظن صدقه عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقت ويؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعي وابو زيد وجع من الحنفية الخاص مينا للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس في ابدون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما مائة الهاء فيه العشر (قوله اما الاول فكالوصال في الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعلم كان ذلك مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم واستقبال القبلة بقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل النبي عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة فكالوصال بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما ساقى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه

وعند الشافعي وما لا يخصه الخاص تقدم او تأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لهما) اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب قبيحا اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حيث جعل على القارة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها بنسخها العام وان علم تراخيها فنسخ العام في قدر ما يتناولاه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول
اتبعوني في الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة اوفي كشف العورة كان ذلك
نسحا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه فيه ثلاثة
مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فبقى الحرمة على الامة
في ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثاني العمل بآية الاتباع الثالث الوقف
واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جعائين الدليلين فان دليل
الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل بقي معموله في السابق
واستدل الثاني بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولآمته
والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق
والعام الذي هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق ولقائل ان يقول عام
الاتباع اولى لتأيدته بالفعل (قوله واما الثاني فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من
المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره
مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز
فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حل على ذلك الفاعل موافقة اى من
وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة يقتضي الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل
اولا وان لم تبين معنى يوجب جوازه فاختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى
غيره لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث
فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الأدلة بان يخص العام
فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل
على الصورة التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة
اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون
الخائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان
كذلك فلم ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة مختص
بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع اه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوي او الاشتراك اللفظي وقال
التقازاني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء واداه من الاونجوم واما لفظ الاستثناء

واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من
المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان
الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء
حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع
بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات
في المنقطع

حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغوي - فهما لاه في اللغة مشتق
من الشيء يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين وله كمن الظاهر من كلام الكشف
والتوضيح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لافي الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانه حقيقة فيهما باحد الطريقين
المذكورين لانه اظهر في المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل
ولهذا عدلوا لجملة على المتصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندي ما تدروهم الانوباء
وله على - ابل الاشامة عناء الاقية ثوب اوقية شاة واركتبوا الحذف والاضمار مع
كونه خلاف الظاهر ليصر الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا
الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومه اللغوي اذا عرفت
هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين مشعرا به
الى انه مجاز لغوي - فيهما وان صيغه مجازات في المنقطع ولم تعرض الى القول
بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقين المذكورتين لاصراحة ولا إشارة لعدم
التفاته اليه لضعفه (قوله واذا) اى ويكون صيغ الاستثناء حقيقة في المتصل
مجازا في المنقطع قسم اول الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلاهما بما يخصه
من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف ولا يعرف واحد شامل لكل من
القسمين على ما فعل بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حد واحد وانما يمكن الجمع
بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك على ما عرفت آنفا
من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذي يقتضيه
التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منع اه) هذا شروع
في تعريف المتصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد
مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي على ما ذهب
اليه البعض او بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه البعض الاخر وذهب اكثرهم
الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
الانصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل
ولو تأويل في جانب المستثنى منه اوفي جانب المستثنى جازوا عليه لانه على المنقطع

واذا قسم الى قسمين قيل (فتصل ان منع)
ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر
الكلام)

ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كاهم اجمعون الا ابليس معناه عندهم
يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
وفي قوله عنده مائة درهم الاثوبامعناه الا قيمة ثوب وارثكوا هذا التأويل
لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
لما ارتكبوه فلم انه مجاز في المنقطع لاحقيقة فيه باحد الطريقين المذكورين اذ
نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما اولفظيا متساوية
لا متساوية بالاظهريه وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها
في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوي متواطئ
يمكن حدهما بمحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة
بالا غير الصفة واحدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
التي كانت تابعة لجمع متكرر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وبقوله بالا واحدى اخواتها عن مخالفة بغيرها مثل قوله جاء في القوم
ولم ينجي زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
بالاشتراك اللفظي او المجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان
احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس يخرج فيتعذر جمعهما بحد واحد
لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدتهما واحدا بل يجب حد كل واحد
منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد اختلفوا
في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا واحدى اخواتها والمنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واحدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
لفظ خرج به شيء من شيء بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به
اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا
وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واغترض
على طرده وعسكه اما على طرده فقبيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
الناس ان كانوا عالين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالين وبالتنقي
الصريح نحو جاء في القوم ولم ينجي زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما
لا يخرجان المذكورين عما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدد العلماء
على ما لا يخفى وعن الثالث اعني بالتنقي الصريح بان تفسير اللفاظ بالدلالة انما

يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم ينجي زيد لم يوضع الا للتنقي المجيء
عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لازوما وضعيا لا يرى انك تقول لم ينجي القوم
ولم ينجي زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه
لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقبيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء
ولا يصح انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه من دفع بظهور المراد وهو
ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
بما عرفة صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى
الدخول لما ذكره من الوجه وقدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع
في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المغير لا المنقطع وهو في صديان
التغير (قوله احتراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كل رجوعا
لاستثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
ايضا مثل ان يقول اوصيت لقلان ثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا
والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت
وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف
وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر على ما سياتي (قوله قلنا القياس)
لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى
منه لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقي بعد الثبوت)
لما عترف المستثنى المتصل شرعا في بيان كيفية عمله فاختلوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول ان يراد بعشرة مثلا في نحو قوله له على عشرة الا ثلاثة السبعة مجازا
ويكون الا ثلاثة قرينة لها مينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة
فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلامهما بين ان الحكم المذكور في صدر
الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم
في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكما مخالفا
لحكم الصدر قويا واثباتا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اى الدلالة على ان البعض

احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله)
اي دخول ذلك البعض والجاء متعلق بمنع
(في حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال
ان منع ولم يقل ان اخراج كما في عبارة القوم
لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير
داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن
تناول اللفظ اياه واتقاه من اللفظ فلا
اخراج لان التناول باق بعد وان اريد
بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به
اولى والباء في (بالا واخواتها) متعلق
بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام
على بعض ما يقينا وله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكمل
والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح
عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه ولم تناول الصدر
الخارج قلنا القياس ان لا يصح كتبهما
استثناء وقالوا المقدرات جنس واحد معنى
وان كانت اجناسا صورة لانها ثبتت في الزمة
عنا والعديدات التي لا تتفاوت كالمقدرات
في ذلك (وهو) اى الاستثناء (تكلم بالباقي
بعد الثبوت)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بال عشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام انقاع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النقيض عن البعض حتى كانه قال الثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا يتعقد بحكم كافي طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه منع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المنتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان يراد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخبار بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا وقضيا بالنطوق اي يكون للمستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد التبا اما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى

بالمعنى المذكور الا ان بينهما فرقا من جهة اخرى وهوان على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددي كجاء في القوم الاثلاثة فهو كقوله جاء في من القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة وعلى التقديرين لادلالة في الاستثناء على نفي الحكم الخارج في المستثنى عندنا وعلى المذهب الثاني يكون الاستثناء أكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع اولاً ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاء في غير زيد اذ لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فتكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف في المستثنى اشارة لاسنطوقا كافي المذهب الاول ولا مفهوم ما على ما زعمه البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث وان دل على مخالفة الحكم الذهني في المستثنى لحكم الصدر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجي قضا او اثباتا كما دل في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عنده يفيد الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال السيد الشريف منشأ هذا الاختلاف هو وضع الالفاظ للأمور الذهنية ام للأمور الخارجية فذهب الشافعية الى الثاني والحنفية الى الاول ولم يتم تصور واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعند الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لا يفيد حكما في المستثنى قضا ولا اثباتا انتهى توضيحه ان الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لما عرفت ان الالفاظ وضعت لاعلام ما في الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية في الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية في المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على اتقاء تلك النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المتبقية في الخارج كما يشعر في المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ لا دلالة له في المستثنى على الحكم

الخارجي أصلا لا نقيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار
المستثنى عند الحقيقة مسكوتا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت بواسطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان الالتقاط موضوعة
بآراء الأمور الخارجية (قوله أي المستثنى) تفسير للتبني فسر التكلم بالباقي
بعد التبني باستخراج صوري وبيان معنوي وأشار بالاستخراج الصوري الى
كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوي الى كونه بيانا وأشار بالتكلم الى انه
تصرف في الكلام على ما ذكرناه آنفا عن مشايخنا لا في الحكم على ما زعمه
الشافعية ومما راد بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
تبنيته كإزعمه للشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الأصل كما في التخصيص (قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة) أي المراد
هكذا على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه (قوله وستوط الحكم
بالمعارضة) إشارة الى رد مذهب الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص معارض من وجه
لا من كل وجه على ما صرحوا به وقوله حالي انشائي خبر القوط ووجه الرد ان
اصحابنا عكسوا بقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الاخسين عاما على كون الاستثناء
تكلما بالباقي بعد التبني والواقي بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقي بعد التبني بل نقيا
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم
الخبر الصادق بعد تبنيته واللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
اللازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه
السلام في قومه قبل الطوفان فلم يكن تكلم بالباقي لثبت حكم الالف بجملة
ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبت
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار
بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حالي والمنع بالمعارضة ايضا كذلك أي
يعمل في الحال فعمل فيه بخلاف الخبر فان محتمه بناء على وجود الخبر في الزمان
الماضي والمنع بالمعارضة انما يكون في الحال وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسماعين الماضي وذلك
لان الامر الاستقبالي ليس بوجود في الحال فثبت ان جعل الاستثناء عاملا
بطريق المعارضة لا يستقيم في الاخبار اصلا لا في الماضي ولا في المستقبل وكذا

لا يستقيم

أي المستثنى يعني انه استخراج صوري وبيان
معنوي اذا المستثنى لم يرد ولا ينفق قوله تعالى
فليتب فيهم الف سنة الاخسين عاما والمراد
تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لاسماعين الماضي
وفي العدد (قوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا خطأ)

لا يستقيم في العدد لان اسم العدد نص خاص في مدلوله لا يحمل على غيره بوجه
وعلى تقدير جعله مجازا فالحقيقة أولى منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة
(قوله فضاء ليس له ذلك عندنا) اما على المذهب الثاني او على المذهب الثالث
على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقي وهو العمدة بعد التبني وهو
الخطأ (قوله لان له ذلك خطأ) وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما في المستثنى
لا بالثبوت ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم
الذهني في المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله في المفرغ) والمستثنى منه المقدر
في الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمدة والخطأ والاستثناء ثبت الحكم بنفي
القتل في العمدة وبقي في حق الخطأ مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
في التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقي بعد التبني
(قوله قال الشافعي) قد عرفت ان مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب
الاول اعني ان يطلق عشرة مثالا على سبعة مجازا ويكون الثلاثة قرينة عليه
وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول
دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من
الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك أي التوحيد الا بالاثبات بعد التبني
اذ لو لا الاثبات بعد التبني كان المعنى غير الله ليس بالله وهو نفي الالهية عن غير الله
فحسب من غير اثبات الالهية له قصدا والمقصود اثبات الالهية قصدا فلو جعل
الاستثناء تكلما بالباقي لما حصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه
اثبات من النفي وكذا عكسه والثاني الاجماع على انه نفي من الاثبات واثبات من
النفي وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون
معارضه لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقي وكان المستثنى
مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار
للعقائق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يتمتع حكمه في القدر المخصوص
فهنا يثبت التكلم بالكل وينفقد الكلام في نفسه الا انه يتمتع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الجلي على وفق ما ذكره القوم
احتجاجا به على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات
وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الآخرين فيتميز الاول اذ لا يتحقق
على المذهبين الآخرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد

فمعناه ليس له ذلك عندنا لان له ذلك خطأ
لحرمة بناء على ترك التروى ولذا وجبت
الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على المتقطع
قلنا لان لم يحتج في المفرغ ولو سلم فالاصل
المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل
المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا
هو شاهد لا مثال (قال الشافعي رحمه الله)
الاستثناء (من النفي اثبات وبالعكس لكلمة
التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على
ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو كان من
الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد
النفي اذ لا توحيد في نفي اله سواء تعالى اذالم
يحكم بثبوته (والاجماع عليه) أي على انه
من النفي اثبات وبالعكس (قلنا) في الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
النفي (بالعرف الشرعي) لا الوضع القوي
الذي كلامنا فيه وبه يدفع ما يقال ان المقدر
فيه ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله
غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات
الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم
لغة

فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
النفي انما هو بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه فيجوز ان يكون
تكلما بالباقي بعد التثنية بحسب اللغة واثباتا بعد النفي بحسب الوضع الشرعي
وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عن منكر الشرعي وهو الدهري وقد
قال ان الخصم انه يفيد التوحيد ولومن الدهري فلا يصلح هذا جوابا له فالاولى
في الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا
وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسبق هذه الكلمة لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق
الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الثلاثة موضوع للبيعة بيانها ان
وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة لان
تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس
دالا على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا
ومفهوما بل ثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الثاني لوجود الصانع تعالى مؤمنا
بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آتاه انه يفيد التوحيد ولومن الدهري
قلنا لاننا اعترف بمذهب الخصم لانه يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزءا من الكلام
والجزء مسوق له في الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ما تقدم ولولم انه لا يدعى
العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي
اثباتا وثبوت بطريق الاشارة ليس بمطرد بل في هذه الصورة فقط اذ الاشارة في نحو
لا صلاة الا بظهور الى اثبات الصلاة بظهور والجواب عن الثاني ان الامر مبني
على الاعم الاغلب وانما حكم بالسلامة عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان
اتامل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا في الجواب عن الثاني) يعني
ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفي اثبات مجاز بان يراد بالاثبات
عدم النفي الذي في الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والمزوم على اللازم
لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالنفي

في قولهم

(و) قلنا في الجواب عن الثاني (مرادهم)
اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم
الاستثناء من النفي اثبات (عدم النفي
وبالعكس) اي مرادهم بالنفي في قولهم
الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا
للخاص على العام (ولولم) ان المراد بالاثبات
والنفي حقيقتهم (فعارض) ذلك الاجماع
(بمثله) اي اجماع آخر من اهل اللغة على انه
تكلما بالباقي بعد التثنية فالتوفيق بينهما انه تكلما
بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب
خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل
لازما عن كونه كالغاية المنية للوجود بالعدم
وبالعكس لكون في ذلك المقام لامطلقا وبه
يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح
انكاره ثم الاعتراف بها

في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
ولولم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضعين لكن اجماعهم هذا معارض
باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلما بالباقي بعد التثنية فاحتج الى
التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلما بالباقي بعد التثنية بحسب
وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ما ذهب
اليه من الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته
وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه يتنهي بالمستثنى لان الامتناع اما ان يدخل
على نفي او اثبات والاثبات يتنهي بالعدم والعدم يتنهي بالوجود لان كل واحد
منهما منافي للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفي والعدم غاية
للكلام الاول المثبت لم يكن بضمن اثبات الغاية البتة لتساوي الاول فكان
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اي كونه للاثبات والنفي باشارته
انما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوت
بطريق الاشارة في بعض المقام لا ثبت الاطراد فكيف يصلح محلا لهذا الاجماع
على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالة على الاثبات بعد النفي وبالعكس
بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله وبه
اي يكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم
ثم الاعتراف بالاشارة يعني انه لما كان تكلما بالباقي بعد التثنية لازمه انكار المفهوم
اي مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه
الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا عما لا يصح في بعض الصور
وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدده فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
ولو مجازا ولولم فالاصل عدم المجاز ما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا
واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلما بالباقي بعد
التثنية يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله ذكر اولاه كونه تكلما

٣٨ ز ن

بالباقى بعد الثنيا وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يعترض الى ترجيح واحد من المذهب الثاني والثالث المنطبق عليهما كونه تكلم بالباقي بعد الثنيا وقد رد ابن الجاجب المذهب الثالث بجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يانزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشترى ثيابا لثلاثة اشخاص ان اهل اللغة اجعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثلاثة اسماء السبعة لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما فى التوضيح والتلويح لم يعترضه المصنف رحمه الله (قوله وشرطه اه) وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تغيير لابتد ان يكون المستثنى داخلا في المستثنى منه قصدا وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت ثبته لا يعتبر فلا يكون استثناءه تغييرا ولا نه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار اه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس الخصومة بل يملكه فيه وفي غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لا يختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بسبب الوكالة نعمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لا تنفاه شرط الاستثناء وهو ان يكون للمستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعله تكلما بالباقي ومغرا له وجوزه محمد وقال استثناءه جائز لكن للخصم ان لا يقبل هذا الوكيل اما انه جائز فلا مبرر من احدهما ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقتها مجبورة شرعا والمجبور شرعا كالمجبور عادة فصارت الوكيل بالخصومة يوكلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة العناية فان العناية تحمله على الجواب وتمنعه عن حقيقته اللغوية وهى الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناءه الاقرار منه صرفا

للكلام

(وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون الاستثناء) مما اوجبه الصفة قصدا لا مما ثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (واذا لم يجوز ابو يوسف مما اوجبه الصيغة قصدا) (لم يجوز ابو يوسف رحمه الله استثناء الاقرار فى الوكيل) مما اوجبه الصيغة بوجه بالخصومة غير جائز بالخصومة) بان يوكلا بالخصومة وذلك لان اقتداره على الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت من الخصومة ولذا لا يصح استثناءه وجوزه بالوكالة نعمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله محمد رحمه الله اما تناوله اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المجبور شرعا كالمجبور عادة لم يكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مقصولا

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار مغيرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لا مقصودا واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناءه الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة فقط وربما لا يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثانى انه بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوى وهو الانكار لا معناها الشرعى وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوى فصح موصولا ومفصولا وحينئذ يكون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً لان الاقرار ليس من جنس معناها اللغوى وهو الانكار الثانى انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناءه منها لكنه ليس كذلك لانه على الطريق الثانى له والازم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند ابى يوسف لكنه لا دليل الاقرار المذكور آتيا بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز اتفاقا لانه يودى الى تعطيل اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازها اما حقيقته فظاهر لانه استثناء الكل من الكل واما مجازها وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكله بها من غير تعرض لشي من الاقرار والانكار فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار فى مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف فى غير مجلس الحكم ايضا الرابع انه وكله بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلا وعن القاضي النيسابورى انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى تسع عليه البينة الخامسة انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعى (قوله فان الاقرار مسألة لا تناولها الخصومة) اى لا تناولها باعتبار حقيقتها اللغوية (قوله ويستثنى الاكتر من الباقي اه) الجار متعلق بالاكثر وصلة الاستثناء محذوف اى يجوز استثناء الاكتر من الباقي من المجموع التناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الاكترين ونحوه على عشرة الاتسعة واحترزه عن استثناء الاكتر من المستثنى منه هذا شروع فى بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسألة لا تناولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمجد رحمه الله لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصح استثناء احدهما لا على الثانى اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابى يوسف رحمه الله لا دليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى (فى الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز تبعه ولا تبع مع عدم التبوع (ويستثنى الاكتر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الاكترين (خلاف لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءنى القوم الا فلانا كان بيان الجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء التليل لا الاكتر وفى ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا

بلفظه نحو عبيدي احرار الاعبيدي ونحو له على عشرة الاعشرة وعلى بطلان
استثناء المساوي من المساوي مفهوم ما نحو امان احرار الاملو كافي فيكون الكل
حر الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عنه المساواة فنحو له على ثلاثة الاثلاثة
الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوي وجودا نحو عبيدي
احرار الا فلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم فانهم يجوزون مطلقا لاحتمال
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
استثناء الاكثر من المستثنى منه فنحو له على تسعة الاعشرة واختلوا في استثناء
الاكثر من الباقي وهي مثله الكتاب وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثنيا
فنحو له على عشرة الاخسة فذهب الاكثر الى جوازها وذهب ابو يوسف
والحنابلة والقاضي الى منعها مطلقا وقالوا يجب ان يقي اكثر من النصف
وذهب البعض الى منعها اذا كان العدد صريحا والى جوازها اذا لم يكن
صريحا فلا يجوز فنحو له على عشرة الاخسة والاستدلال بجوازها اكرم بن عيم
الا لجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بجوهر الاول قوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
من في من الغاوين بيان فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
بمؤمن فهو غاوي فينتج الاكثر غاوي واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي
ثبت جواز استثناء المساوي للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال
كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطع الثالث ان قهها الامصار
اتفقوا على انه لو قال على عشرة الانسعة لم يلزم الا واحد ولو لان استثناء الاكثر
ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لا امتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا على ما تقدم فشرطه ان يقي بعد الثنيا شي يصير متكلاما به
من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بجوهر
الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لا يمكن خالفنا ذلك
الدليل في الاقل لانه قد ينسب عادة فيقي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب
عنه باننا لانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بكلمة واحدة لما تقدم
انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكاية مختلفان الثاني انه لو قال
له على عشرة الانسعة دراهم ونصف وثلاث درهم بعد مستقيما ركبا وما هو
الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقبحا لا يستلزم

عدم صحته لان الشيء قد يستقيح لاهم يقتضيه مع صحته في نفسه الثالث انه بيان
بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر
القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا او اكثر الى ما يقتضي الى
قييل النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مينا واما اذا كان المستثنى منه اقل
من المستثنى يلزم ان يذكره مقصلا قلم بين بطريق الاختصار والجواب لانسلم
ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا
فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مينا بطريق الاختصار
مثلا لو قال جاء في بنو ائيم الا فلانا وفلانا وفلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه
يبقى المستثنى منه مينا بطريق الاختصار والتطويل في طرف المستثنى غير معتبر
وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يمتنع في استثناء المساوي
للباقي والجله ههنا ان الكثرة والقلة والمساواة اما بالنسبة الى الباقي او بالنسبة الى
المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقي او المساوي له او الاقل منه
والاول والثاني خلافي جوزه الاكثر ومنعه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق
وعلى الثاني اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بماويه مفهوم او بماويه
وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثاني والرابع باطل بالاتفاق والثالث
جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز
بالا اتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو الخلافية المذكورة آنفا
(قوله الا اذا عقب) على صيغة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله
(قوله واذا عقب الاستثناء الجمل المتعاطفة) يعني اذا ورد الاستثناء عقب جمل
معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى
الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية
انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع
الى الجميع اي كل واحدة منها وذهب بعضهم منهم القاضي ابو بكر والغزالي
الى التوقف بمعنى لا تدري انه حقيقة في ايما من الرجوعين وقال المرتضى انه
مشترك بينهما فيوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق
لمذهب الحنفية في الحكم اي في افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون
غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية في المأخذ فان الحنفية قالوا
انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويقتضي الاخراج منها دون غيرها لدليل عدم في غيرها
وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يقي وراء المستثنى شي يصير
متكلاما به (لا الكل) عطف على الاكثر
(بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي (او
بالمساوي مفهوم) نحو امان كذا
الا يملوك كافي فان كلا منهما باطل لاقتضائه
مقارنة الشيء لنفسه ولانه لما لم يقي شي بعد
الاستثناء لم يجعل متكلاما بما يقي فبقي الكلام
الاول كما كان واما اذا ساء وجودا جاز
الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا
وفلانا ولا عبيد له سواهم جاز لاحتمال الكلام
في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب
الكل المستثنى بما يخرج عنه المساواة فنحو له
على ثلاثة الاثلاثة الا اثنين حيث يلزم اربعة)
لوقوع الاثنين في درجة اثبات لكونهما
مستثنين من ثلثة وهي في درجة النقي
لكونها في محل الاستثناء من ثلثة مثبته
والواحد الحاصل من ثلثة الاثنين اذا استثنى
من ثلثة هي في درجة الاثبات يقي اثنان
فجميعهما مع الاثنين الاخيرين فيصير اربعة
(واذا عقب الاستثناء الجمل المتعاطفة)
(يشرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة)
لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين
والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى يكملها
متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك
لجواز انه رافعه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال
ابو الحسين البصري ان تبيين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
قللا اخيرة والا فجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا
نوعا بالخبرية والانسانية نحو جاء في القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون
باختلافهما اسميا بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذي
في الاخرى نحو اكرم بنى تميم وبنى كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكما
بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم
واستأجر بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى
تميم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحادا نوعا وحكما معا او اختلافا نوعا
وحكما معا واتحادا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم
الازيد او مثال الثاني نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الازيد او مثال الثالث نحو
اكرم بنى تميم واستأجرهم الازيد فان الحكم في الاولى هو الاكرام وفي الثانية هو
الاستئجار مع اتحادهما في الانسانية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم
مكرمون الازيد فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانسانية
والثاني بان يشتر كافي غرض نحو اكرم بنى تميم واخلف عليهم الازيد او هما متحدان
نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مقربون مختلفان نوعا وحكما والغرض
فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختاره ابن الحاجب انه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر
الاتصال بالاولى فجميع وان لم يظهر شيء من الاتصال والافتقار والتوقف
للتوقف ولا يمتنع عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما
يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
كالجملة الواحدة والاتقطاع يجعلها كالأجانب والاشكال بينهما يوجب الشك
والشك التوقف هذا تحرير المذهب احتج الحنفية بوجوه الاول ما ذكره
الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب
ضرورة بقدر قدرها ويكتفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
الاخيرة منه هي المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط
او الى الجميع فيصل عليها التيقن واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى غيرها لا منفردة لعدم تيقن ولا منضجة مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها لدفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضح
يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جملا فلا مدخل له في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثاني ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكما هما متيقن اه يعنى ان
حكم الجملة الاولى بكما هما متيقن ورفع برفع البعض بالاستثناء مستكولا فيه
لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة والمتيقن لا يزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لانسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن في اول ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمتحقق راجع
الى الوجه الاول في مقابلة المحتمل المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه
الثاني في مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت مانعا من تعلق الاستثناء بها فكان
كالسكوت فان قيل لانسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جعل متعدي واحدة للعطف
خارج عن قانون كلامهم ويجزى العطف لا يجعله كذلك اذ القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع في قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا او اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعني فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذلك الملتزم اما الملازمة فلا ان قاعدتهم كلية واما بطلان
اللازم فلا انه لو رجع الى الجميع لم يسقط الجلد بالتوبة لكنه لم يسقط بها بالاتفاق
فعل انه راجع الى الاخيرة اعني واولئك هم الفاسقون ولا يمتنع عليك ان هذا
انما ثبت عدم رجوعه الى الاول اعني فاجلدوهم ثمانين لاني الثاني ايضا لان

الاتفاق على عدم سقوط الجلد لاعلى عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان
شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجنتين معا
على ما هو كذلك عند الخصم لاني الثلاث فلا يصلح استدلالا بالحقيقة بل يصلح
للخصم حتى استدلال بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على مذهبه بان قال ان
الاستثناء راجع الى مجموع الجنتين اعني ولا تقبلوا الهم شهادة ابداء اولئك هم
القاسقون حتى قبلت شهادتهم ووقع فقهم بعد التوبة وانما يرجع الى الثلاث
لما منع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حتى الادعى فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط بانقطاع المستحق من الادعى ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه
الآية في صورة المثال وقال مثله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون
هذه الآية مثالا لما نحن فيه بحث لانه مبني على ككون اولئك هم القاسقون
عطف على الامر والنتهي قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخيرية
على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الاقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام
المصنف ان هذا الخلاف يختص بالاستثناء المتصل حيث اوردته في آخر بحث
المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمنقطع
بالمصل بل يجري في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف انه
متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال نفر
الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قيل ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخرجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل
قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى قاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل
في الصدر لان التائب ليس بقاسق زوال فقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه
متصل والمستثنى منه ليس القاسقون بل اولئك او الضمير في القاسقون وعلى
التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كافي قولهم
القوم منطلقون الا يزيد افانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق
(قوله والشافعي - صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح
وجوابه جوابه الثاني ان العطف بصير المتعددة كلفرد فلا فرق بين قولنا اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنا الامن تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتل وسرق وزنا
الامن تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس
الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذلك فيما نحن فيه قلنا انه شرط

لا استثناء

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصصا
متصلا وبيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان
تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى الكل
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليقين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان
صلاحية الجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمل المتكرفانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر
لئلا يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاء في زياده) فان الاستثناء
فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق اه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اي
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعي ثم ذكر انه يان تغيير بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية تغييره فقال اصحابنا انه مغير للعلية عن عليتها وقال الشافعي انه
مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
والحكم انما يمنع لعدم علقته بناء على عدم الاصل - لالتمع التعليق اياه قصدا
وفي منع الحكم عند الشافعي - فيمنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به
توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذا قيد بالشرط لا يغوى مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء
على عدم الاصل - لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية فلم يتبق علة وانما
منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لاعلى حكمها حتى يمنع قصدا
وانما دخل على العلة لاعلى الحكم لان المذكور هو العلة لا الحكم ولكون
المذكور قبل الشرط هو العلة لا الحكم قالوا المعتزلة من الحكم ما هو بين الشرط
والجزء لا في الجزاء بمعنى ان الشرط والجزء جزء الجملة الشرطية والحكم اي
النسبة الناتجة لاتصالية بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزء
لا في الجزاء فقط واذا كان داخل عليها قصدا منعها من اتصالها بمجملها واذا منعها
من اتصالها بمجملها لم ينفع علة واذا لم ينفع علة استحق الحكم لعدم علقته بناء

في

ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين
الطرفين باحد وجهين لكون الاقضية بمعنى لكن
اما بالنفي والاثبات نحو ما جاء في القوم الا
جارا او الا يزيد اذالم يكن منهم واما بعدم
الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما وقع الا
ما ختر بخلاف نحو ما جاء في زيد الا ان
الجوهر القرد موجود (واما التعليق فيمنع
العلية) ويلزم منع الحكم ضرورة اعلم ان
قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق
بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت
الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا المنع
العلية لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا
لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتزلة من
الحكم ما هو بين الشرط والجزء لا في الجزاء
وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم
على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخل
على العلة فيمنعها من اتصالها بمجملها وبدون
الاتصال بالمجمل لا ينفع علة فان تأثير
التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية
والحلية واتصال التصرف بالمجمل ثم كان
بانعدام الاهلية والحلية لا ينفع علة كالبيع
من المجنون وبيع الحر فكذلك بانعدام الاتصال
بالمجمل فان قيل لما لم يتصل بالمجمل كان ينبغي ان
يلغو كما اذا قال لا جنبة انت طالق قلنا
لما كان مرجع الوصول بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له
صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع

والمتفق المتين اولى بالاعتبار والشافعي
وجه الله صرفه الى الكل لان الجمع يجري
الجمع كالمجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا
بالصيغة تصرف اليه بالاتفاق قلنا هذا قلنا
لاننا المساواة مطلقا لا يجوز ان يكون
للاستقلال دخول في منع الصرف مثاله آية
التذوق فان قوة تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم القاسقون حتى ان
فقهم يرتفع بالتوبة ولا تصد التوبة قبول
شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده
منصرف الى قوله ولا تقبلوا الهم شهادة
ابدا حتى ان التائب قبل شهادته غلته
(و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اي لم
ينع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في
حكمه

على عدم الاصل - لا لتأثير التعليق في اعدامه فقله رحمه الله واذا كان احدى
مقدمتي الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
قد صار موجودا فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الخصم ووجه الدفع ان لا يجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وعدم الوصول الى المحل لم ينقده لانه
العله الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة لعدم الاهلية
والحلية كالبيع من المجنون والصبي فانه لا ينقده لانه لا يصير علة لعدم الاهلية
والخروج ونحوهما فانه لا ينقده ايضا لعدم الحلية فكذلك لا ينقده انت طالق
عله في قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحل بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والخمر يمنع
انقضاء العلة حتى لا وجود للعله اصلا كقطع الطرح حيث يمنع اصل الرى بعد
التصدي اليه واما التعليق فيما نحن فيه فاما يمنع تمام العلة لانقضاءها كصاغة السهم
بعد الرى حائطا او فرسا فترده عن سنه ولم يصل الى المحل فان قيل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغي ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان مانعا فيه مرجو الوصول الى المحل بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضة ان يصير سببا وعله كشرط البيع
فان له عرضة ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجي وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امراته
اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلا ان المراد بالمشركين هو الجميع لان
اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذيبه تعالى جميع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
فاضلنا في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
فرمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
تتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتم العلة وهذا استر ما قالوا ان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود
الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

اصل العلة منعها لكتها لم تتم بالتعليق وكلام المجنون لم ينقده في الاصل بل هو
لغو (قوله اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يصح
تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعناق والخلع والرهن
ونحوها بالملك عندنا ولم يميز تعجيل النذر المعلق بان قال الله على - ان اتصدق
بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يميز عندنا
ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة او اطم او كسا
عشرة مساكين خلافا للشافعي في الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح
تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمكوحته
انت طالق ان دخلت الدار فوقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك
لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر يقام الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت
تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف للشافعي ومالك
قال اصحابنا يجوز اضافته اي تعليقه الى الملك او ما يفضي الى الملك خصوصا
وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في مثيله وقال الشافعي - لا يجوز لخصوصا
ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة تزوجه طالق لا يجوز وان
خصص بيلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل بكر او ثيب
ان تزوجه طالق جاز لان في التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا
لانسلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضي التعميم لا التكرار فيمكنه
ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثاني والثالث فلا ان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط
في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعي - ان قوله
لله على - ان اتصدق بعشرة سبب تام لا يجاب العشرة في الحال الا ان الشرط اخر
وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد
السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال
كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد
انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع
النذر والشرط وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان
اليمين انعقدت للبر ووضع للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم
البر فلا يكون اليمين مفضا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه
الثاني ان السبب يجب تقرر عند وجود المسبب واليمين لا يبق عند وجود الكفارة

وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت قطعه
ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة
شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينقده السبب
ويترأى الحكم الى الغد وتطهير التعليق
الحسي فان تعليق التنديل لا يؤثر في منع نقله
الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو
السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار
مدلوله الذي هو التسمية التامة وقد منعه
التعليق فلا تصور عليه بمجرد وجوده
اللفظي واما شرط الخيار فانما يدخل على الحكم
لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق
بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس
ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر
الشرط الا ان الشرع جوزه نظرا لاختلافه
فكان ثابتا بالضرورة فقدر بقدرها وهي
تدفع بجمعه داخل على الحكم قطا ولو دخل
على السبب يكون داخل على السبب والحكم
جميعا ودخوله على الحكم قطا سهل من
دخوله عليهما واما الطلاق والعناق ونحوهما
فتدخل التعليق بالشرط لانها من قبيل
الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على
السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى
الزمان فانها الثبوت الحكم بالايجاب في وقته
للمنع الحكم فيحقق السبب لوجوده حقيقة
من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
واذا لم يكن مانعا للعلية

حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعلية (فرمان)
وجود (العله) هو (زمان) وجود (الشرط)
لان المانع حينئذ ينبغي (بجاز) اي اذا كان
زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق)
اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والعناق ونحو ذلك (بالملك) بان قال
سك الطلاق والعناق فانت طالق او سكت
لاجنية ان تزوجه فانت طالق لغير الغيران
تزوجت امرأة قلنا او بان قال اشترت عبدا
اشتريتك فانت حر او قال ان اشترت عبدا
فكذلك لان وجود الملك انما يشترط لجمعة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين
وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال
مانعها وقال (الشافعي) رحمه الله التعليق
يمنع (الحكم) بمعنى انه لو لا التعليق لكان
الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله
انت طالق بمنعه عن الوجود

(فزمانها) أي العلية (زمان التعليق فلم يجز)
 أي إذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز
 (التعليق بالملك) لأن وجود الملك عند
 وجود العلة شرط لعمدة التصرف فلما وجد
 العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف
 (ومبناه) أي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية
 (أن المعلق بالشرط) (عندنا) هو (الإيقاع)
 أي إيقاع الطلاق والعناق ونحوهما وإذا كان
 المعلق هو الإيقاع فلا يتصور قبل وجود
 الشرط المعلق به فلا يتعد اللفظ علة (و) المعلق
 (عنده الوقوع) أي وقوع الطلاق والعناق
 ونحوهما وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
 من انعقاد اللفظ علة والحق لنا أما أولا فلا
 من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل
 وجود الشرط اتفاقا فلا انعقاد علة لوجب
 أن يحنث وأما ثانيا فلا إجماع أهل العربية
 وغيرهم أن الجزاء وحده لا يفيد الحكم وإنما
 الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول
 صاحب التلويح التصديق في الجملة الشرطية
 عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قبله بمنزلة الظرف والحال حتى أن
 الجزاء إذا كان خبرا فالشرطية خبرية
 وإن كان انشاء فانشائية وعند أهل النظر
 أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال
 على ربط شيئين وثبوتهم على تقدير ثبوت
 من غير دلالة على الاتفاء عند الاتفاء وكل
 من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
 المبتدأ والخبر

دخول

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الاعتاق منه ولم يوجد
 لمنع التعليق المذكور إياه لأن المطلق على الشرط هو الإيقاع لا الوقوع
 ولو كان هو الوقوع لوجد الإيقاع ولزم الحنث (قوله قدرناه) الراد
 هو الشرط العلامة في حاشية المطول أن مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
 المنطقيين غيره بحسب اعتبار أهل العربية لأنها إذا قلنا أن كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود فعند أهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به
 والشرط قبله ومفهوم القضية أن الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
 فظاهر أن الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
 باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذ وكذبها بعدمها
 وأما عند المنطقيين فالحكم محكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
 القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
 وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد اتخلف من الخبرة واحتمال الصدق
 والكذب وقالوا أن الشرطية تشارك الخلية في أنها قول جازم موضوع
 للتصديق والتكذيب وتختلفان بأن طرفيها مؤلفان تأليف خبريا وإن لم يكونا
 خبريين وبأن الحكم فيها ليس بأن أحد الطرفين هو الآخر بخلاف الخلية الأخرى
 أن قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم أن وجود
 النهار لازم لطلوع الشمس وعند الصلة أن التقدير النهار موجود في كل وقت
 طلوع الشمس وظاهر أنه جلة خبرية قيدت بمفعول فيه فحكم بين المضمومين
 فرق انتهى ورد الشرط العلامة وقال أن الحكم الإخباري في الشرطية
 متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر بالنسبة بين أجزاء الجزاء وإن ما ذهب
 إليه الميزانيون لا يخالف كلام أهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم
 بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح التعويون
 بأن كالمجازاة تدل على سببية الأول ومسيبية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين أجزاء الجزاء وبني هذا الرد على
 تحقيق لطيف وهو أن الخبر إذا قيد حكمه بزمان أوجب آخر كان صدقه
 يتحقق حكمه في ذلك الزمان أومع ذلك القيد وكذب يعطيه فيه أومع ولذا لم يقيد
 صدقه بمتحققه في الجملة وكذب بمتحققه فإذا قلت أضرب زيدا وأردت الاستقبال
 فإن تحقق ضربك إياه في وقت من الأوقات المستقبلية كان صادقا والأفكان كاذبا
 وكذلك إذا قلت أضرب يوم الجمعة أو فاتما فان صدقه متى تحقق ضربك إياه وتحقق

٤١ ز في

قدرة بأن ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف
 كلام أهل العربية كيف وهم بصدد بيان
 مفهومات القضايا المستعملة في العلوم
 والعرف وقد صرح التعويون بأن كالمجازاة
 تدل على سببية الأول ومسيبية الثاني وفيه
 إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط
 والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته)
 نحو أن شاء الله تعالى وإن شاء الملك وإن شاء
 الجن ونحو ذلك (إبطال) الحكم الكلام (عند
 أبي يوسف رحمه الله) فإنه قال أن الصيغة
 وإن كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع
 الحكم وأعداه على خلاف سائر التعلقات
 فإن التعليق بالشرط وإن كان أعدا ما للفعال
 ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود
 الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة
 فيكون التعليق بها أعدا ما للحكم الكلام أصلا

ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتنعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة اتقاء القيد سواء كان ممتنعا او غير ممتنع بوجوب اتقاء القيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا وقولك اضربه يوم الجمعة او قاعا ممتنعا على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض اتقاء القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان ضربني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض اتقاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعاً لانه اذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفاً ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرجن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لطرفيه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والطرف لان الشرط غير حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزء ادعاء وان وقع الجزء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد فاركمه ان جاءك فاركمك اياه لازم او انت مأثور بآكرامه (قوله عند محمد) وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابط (قوله فلا يحتج) اي في عيونه ان حلفت بطلانك فعبدى كذا وكذا المراد بقوله فيحتج (قوله بان يذكر) اي بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او العتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معاً لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزء مؤخر عنهما او مقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان قلت زيدا وان ضربت عمرا فانت حر فنتبه لا يقع العتق حتى يوجد الشرطان معاً على قول محمد ويقع باحدهما على ما يرى عن ابي يوسف والخيار قول محمد لانه عطف شرطاً محضاً على آخر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصار شرطاً واحداً فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط المالك عند اخرهما

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليب على نفسه وفي تقدم الجزاء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجد اولاً وانحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزء مؤخر او مقدم وهو مسئلة الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان اكلت فلا نفاذت حر فلتايق العتق ما لم يوجد الكلام او لا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقده الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحداً لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزءاً للاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغو الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما يمكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزءاً للشرط الثاني مقدماً عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المتقدم اعني ان دخلت جزءاً فاستغنى عن الفاء فصارت تقدير الكلام قياماً فيه ان اكلت فلا نفاذت دخلت الدار فانت حر فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزءاً للاول قطعاً ولما دخل في الفاء فصار الشرط الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدماً والدخول شرط انحلاله لكونه مؤخراً واما الثاني نحو انت حر ان دخلت الدار ان اكلت فلا نفاذت حر فلتايق العتق ما لم يوجد فيه ايضاً فيصير تقديره ان اكلت فلا نفاذت حر ان دخلت الدار فالتايق شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولى لانه غير متصل بالجزء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاستيعابي ان هذا اي اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلة في القضية بانهم لا يريدون به الاتعلق الجزاء بحملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليب على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكر الجزاء بعدها اختصاراً فيحتج انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مترتباً على الاول عادة لانه لو كان مترتباً على الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضاً لانه حينئذ يقتدر كلمة ثم بينهما عرفاً نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان اكلت فلا نفاذت حر فلتايق العتق وجود الكلام اولاً حتى ان اكل ثم دخل عتق وان دخل اولاً ثم اكل لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحداً لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزءاً للاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغى ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدم مقدماً كان الشرط الاول مع الجزاء جزءاً للثاني مقدماً عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصارت كانه قال ان اكلت فلا نفاذت دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فانما وجد الكلام ولا انعقاد اليمين ثم بالدخول انحلت للعنت اما اذا وجد الدخول اولاً فقد وجد شرط الخنث قبل انعقاد اليمين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان اكلت فلا نفاذت حر فلتايق العتق ما لم يوجد فيه ايضاً فيصير تقديره ان اكلت فلا نفاذت حر ان دخلت الدار فالتايق شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزء

(وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد وجه الله) تطرأ الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضاً) وغرة الخلاف تطهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة قال ان شاء الله انت طالق فغند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه فغند من قال بالابطال كلام سواء قدم او اخر بغير الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقت شرط ومنها انه اذا قال ان شاء الله فغندى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى فغند القائل بالابطال لا يكون عينا فلا يحتج وعند القائل بالتعليق يكون عينا فيحتج اقول ينبغي ان تطهر ايضاً اذا ذكرت مع الهبة والصدقة وتعود ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل بشرط متعارف وغير متعارف بالتعليق ينبغي ان تصح الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر اولاً وعاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المتقدم مع الجزاء جزءاً له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين

لكنه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بنو شرط الجزاء
بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا تخللها الجزاء
ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط
الانعقاد والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوج امرأة فهي طالق ان كملت فلانا
فالتزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا
يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان
شرط الثاني لاحق اليين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليين بل لانحلاله
والايكون لغوا فاذا اكلم اغلقت اليين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
انحلال اليين بالحنث فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها والييين باقية
فتطلق وقد يكون بنو شرط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العاطف بينهما
نحو ان كملت فلانا فامرأته طالق وان كملت فلانا فقيه يقع الطلاق بكلام ايها
وجد وبطلت اليين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد
والثاني شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف
الشرط والجزاء مقدم نحو ان كملت كذا وشربت كذا وكلمت كذا
فقيه لا يقع الطلاق حتى يجمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوي
الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا لو أخر الجزاء عنها الكل شرط واحد على
ما روي عن ابي القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل
واحد شرط على حدة والمصنف رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا صورة
عدم تكرر حرف الشرط وما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه
قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم يخصه
تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتثنية والقسم والتثنية ومن اجل هذا قالوا في
نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لاجزاء وانما الجزاء مقدر
بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المتقدم
وانما صير الى الحذف رعاية لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا
واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوانه انه ليس بجزء في اللفظ فلم
والاجزء وان عنوانه انه ليس بجزء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نعلم قطعا
انه لا يدل الاعلى اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لم يدخل ولم يكرم لم يعد
كذا بفعل انه جزء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق
بدون الدخول والحال ان اطلاقه لا يدل على جواز تحققه بدونه فتناقيا قلنا

منوع

منوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثانی الحال لافي حال
الاطلاق والشئ الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من ان
كونه مقيد بالدخول لا يقتضي كونه جزءا معنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد
كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزءا له
فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود
التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعني اكرمك لما كان مستقلا
لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجز بالشرط المذكور بعده واطلق
عليه انه خبر لما لم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قد رل للشرط جزءا يدل على ان ذلك
المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور
جزءا فروعت فيه الجهتان (قوله من حيث تعلوها) تعليل للنقصان (قوله
قطر الفرق) حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان
الشرط المؤخر يقتدر تقديمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخرة
قدم عليها قط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف
الى الجميع او الى الاخرة قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه
الى الاخرة فقط ولا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت
فان الموضوع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اي من بيان الضرورة
شروع في بيان نوعه (قوله بيان لنصيب الآخر) فكانت له قال ولا يه
الباقى (قوله اي الذي من شأنه التكلم) يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت
وانما عبر عنه بالتكلم لكونه بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريم)
فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوتة بيانا بل يكون نكاحا على ما سيصرح به
في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان
يقر الناس على محذور) والالزام ارتكاب الحرام عمدا والانياء معصومون منه
(قوله ان يهدي الاولاد) اي يأخذها بالقبيلة لان ولد المغرور حر بالقبيلة (قوله
على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها
كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المغصوب لا تضمن الا بكونه مال
اليتيم او مال الوقف او معدا للاستغلال الا ان يكون فيه شبهة ملك كبيت
سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلامنا هذه الشبهة بسقط
الضمان في المعدل للاستغلال اي ضمان اجر المثل (قوله واقراره بحال في التاكل)
هذه عندهما وقال ابو حنيفة التمسك بغيره ليس باقرار لان الامتناع عن اليين

منوع

فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
ناقصة من حيث تعلوها بالشرط والثانية
معطوفة عليها فكون في حكمها في نقصان
وكذا الثالثة قطر الفرق بينه وبين الاستثناء
فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اي الشرط
الجمل المتعاطفة (تعلقن) اي تلك الجمل (به)
اي بالشرط للشاركة المذكورة (واذا
توسط) اي المتعاطفة (بينهما) اي بين
الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق
وبعد حرو وعلم الحنج ان كملت فلانا ولا بينه له
(تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)
في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم
الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق الجزاء
المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء
الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة الشرط
الاخير عن الانقضاء (لا اذا قدم الاولى) اي
اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اي على الشرط
يعني اذا قال امرأته طالق ان كملت فلانا
وبعد حرو وعلم الحنج ان دخلت الدار فاذا
كلم طلق لا غير والعق والحج يجب بدخول
الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء
المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا
جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى
التقديم والتأخير واختار الفاعل فيجعل كأنه
قال امرأته طالق ان اكلم فلانا وبعد حرو ان
اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقي
نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون
اولى بخلاف الاولى فانه هناك امكن ضم
الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة
وتقدير نظم الكلام

(واذا تخللها) اي الشرطين (الجزء) اي
دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط
(الاول) شرطا (للانعقاد) اي لانعقاد اليين
(و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للا انحلال)
اي انحلال اليين فاذا قال ان تزوج امرأة
فهى كذا ان كملت فلانا فتزوج امرأة قبل
الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل
الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لاحق
اليين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد
واليين ولا يكون ما فرضناه عينا لانه الكلام التام
المستقل المتعقد بالشرط قطعان ان يكون
شرطا لانحلال ولا يكون لغوا فصار غاية لليين
شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليين
فاذا كلم اغلقت فالتى تزوجها بعد الكلام
تزوجها قبل الكلام لانحلال اليين فلا تطلق والتي
تزوجها بعد ان كملت الشرط بالجل (المتعاطفة)
فتطلق (واذا تعقب) الشرط بالجل (المتعاطفة)
اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى
سج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها)
جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب
النصور

(و) الرابع (بيان ضرورة) اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بمالم يوضع له) اي للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه منه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلائمه الثلث) فان بيان نصيب احد الشرىكين بيان لتصيب الاخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اي على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت يتافيه (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما سئل ومشارب كانوا يستدعون مباشرة فاتهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذا لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محذور (و) سكوت (العمامة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) وهو من يطأ امرأه معتمدا على ملك عين او تكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت العمامة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولاد ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه قضى بها لمولاهما وقضى على الاب ان يهدى الاولاد وكان ذلك بحضور من العمامة رضى الله عنهم فسكتوا عن ضمان منافعه ومنفعة الولد

كاي دل على الاحتراز عن البيان الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس البيان والقد آتت عنها اقتداء بالعمامة وعلما بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم واليمين انما وجبت رعاية حق المدعى لادانتها وذلك يحصل بالبذل والقد آتت فيجعل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بذلا لا اقرارا (قوله احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع الاول ما هو في حكم المنطوق ومثله بقوله تعالى وورثه ابواه فلائمه الثلث والنوع الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثله بسكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث ما ثبت ضرورة الرفع ومثله بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت الشفع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اي الساكت وهو مطرد في كلها كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول ففي مواضع كثيرة ستة منها ما ذكره المصنف وقد بلغت جلها الى سبع وثلاثين على ما صرح به في القاعدة الثانية عشرة من الاشياء واما الثاني ففي مواضع ايضا منها انه لورأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا او كالتة للبيع ومنها انه لورأى القاضي الصبي او المعتوه او عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذنا في التجارة ومنها انه لورأى المرتهن الراهن يبيع الرهن لا يطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لورأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذنا بل لا فله ولا يبيع في المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى تجارة عبده ومنها انه لورأى قته يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه) اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل لفلان على - مائة درهم او مائة دينار او مائة وقصير بر - فان العطف في هذه الامثلة جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار وقصير البر وقال الشافعي - المائة بمجمله وعلى المجمل بيانها كافي نحو مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في عامة المعاملات فان المائة فيها بمجمله غير معينة بالعطف بالاتفاق واحتج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

بل

بل للمغايرة ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضى المغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنافي اللوازم يقتضى تنافي الملزومات فيلزم التنافي بين العطف والبيان لتنافي لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مينا يعني المائة بمجمله فيكون القول قوله في بيانها قلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه المهم شائع في العرف نحو على - مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرها فانه عطف احد العددين المهمين على الاخر ثم فسر بالدرهم فينصرف التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدرهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى يستعجن ذكره في العربية وبعد تكرر اراحتي لوقال على - مائة درهم وعشرة دراهم بعد عينا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقصير بر - مما كان مقدرا كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة كالاتمان في عامة المعاملات سيما كان او قرضا او مينا فيطلب الاختصار في الكلام لان العادة اختصار ما كثر في الكلام بخلاف له على - مائة وثوب او عبد او شاة لان كلاما من الثوب والعبد والشاة لا يثبت في الذمة في عامة المعاملات بل يثبت فيها في السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد وبقي المائة بمجمله فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشي واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتركا في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح بيانا كما في المقدرات من الدرهم والدينار وقصير البر والجواب عن قول الشافعي - انها بمجمله فعليه البيان انا لان سلم ذلك فان المجمل لا يدرك بنفس العبارة وتتوقف معرفته على بيان المجمل وهما يمكن معرفته بجعل المعطوف دالا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم التنافي في الكلام انه ممنوع فان لم يجعل العطف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتفسير للمائة فلا يلزم التنافي وعن اعتبار مائة وثوب وعبد لان سلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن جماعة فانه قال ان العطف في قوله على - مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان ان يكون من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

نفل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الاثمة (و) سكوت (البكر بالغة) فانه جعل بيانا للاجزة لاجل حالها الموجهة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا للثبوت الحق عليه واقارابه لحال في الناكل وهي انه امتنع عن ادائه ملازمه وهي البين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون البين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفع وهي ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف ويتنازع معه فلما ترك المتنازع مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فحوله
على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وفضيزر)
جعل العطف باللامنة عندنا وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كافي مائة وثوب ومائة
وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة
قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسنه
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير
بالمعطوف وميزه عنه متعارفة في نحو مائة
وعشرة دراهم لا يجاز حتى يستهجن ذكره
في العربية وبعد تكرار وكذا مائة ودرهم
وكذا عطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه
يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل
والوزن بخلافه على مائة وثوب فضلا عن
نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولا
المعطوفين كشئ واحد كالمضامين ولذا لم يجز
الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف
اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه
اذا صلح كافي المقدر (وبيان تبديل وهو النسخ)
ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحلّه
وشروطه والناسخ والتسوخ فقيه مباحث
الاول في تعريفه (وهو) لغة التبديل
واصطلاحاً (ان يدل على خلاف حكم شرعي
دليل شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً
وتقريباً يخرج دلالة الدليل الشرعي على
خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
وتخرج ما يكون بطريق الانشاء والازهاق
عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام اللهم الا ان تدرج الاحكام
اللفظية كعمدة التلاوة في الصلاة وحرمتها

على الجنب ونحوه

عنه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل لفظ والقوى والمقصود لجواز النسخ بجميع
ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت اختراجه عن الخطاب المقرر وقوله الثابت
بالخطاب المتقدم اختراجه عن الحكم الثابت بالاصلي كالا باحة الاصلية وقوله على
وجه لولاه لكان ثابتاً اختراجه عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم
الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما اذا قال أعوا
الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالاً على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتاً وقوله مع تراخيه اختراجه عن الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلاً به كلا مستثناء
والصفة والغاية والشرط فانها بيان لا نسخ هذا بيان فائدة قيوده واعتراض
عليه ايضا بالوجوه الثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل
فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان
ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليها اما لولاه لكان ثابتاً فلا ان الرخ لا يكون
الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلا انه لولاه لم يقرر الحكم الاول فكان
دفعاً لارتفاعه كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على اتمام الحكم
الشرعي مع تراخيه عن مورده واعتراض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على
التعريفين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث لان النص لا يطلق على
لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وطالت المعتزلة النسخ هو اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم رأى على وجه لولاه لكان ثابتاً
واعترض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خامس
يخصه وهو الامر القيد بالمرّة اذا فعل مرّة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي
يفيد تقييده بالمرّة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع
السنين مرّة واحدة وهو قد حج مرّة فان قوله مرّة واحدة لفظ دال على ان مثل
هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج رأى عن المخاطب على وجه لولاه ذلك
اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتاً بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك
الحج ولا يجزئ عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى
الناسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متأخرو يرد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت او ما لا يثبت له والثابت
لا يمكن رفعه لتقصه واقتضاه قطعاً وما لا يثبت له بعد لا حاجة الى رفعه بل
لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولما عدل عنه بعض المحققين الى رفع

مثل الحكم النابت بدليل شرعي متأخر واجب عنه فإنه ليس المراد بالرفع معناه المتبادر اعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكلف في المستقبل فالنسخ ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف لانه يجب حل القضاة التعاريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال نحر الاسلام النسخ بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليه وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فتاسب ان يعرفه بجهة الشارع ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التخيير بعد ما لم يتعلق بالحكم ولا تعلقه القديم اذ القديم لامدته حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بتأيد او توقيت فانه لا يصح نسخه لاقبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه المصنف بما عرفته صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متأخر وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر المبتقى للفاعل اي النسخية وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا او فعلا او تقريرا لجواز النسخ بها كلها وقوله على خلاف حكم شرعي يخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من برائة الزمة ولا يسمى نسخا وقوله دليل شرعي يخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم لتغير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرءان بالانساء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذي دل على خروج ما يكون بطريق الانساء ليس بجامع فاذا لا بد في التعريف من زيادة يصيرها جامعا مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حقه هذا كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ بدليل انه تعالى عطف على النسخ في قوله ما تنسخ من آية او تنسها والعطف يدل

على

على المتغيرة فاختره رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف وخروج بدليل شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اي على عدم وجودها في اوقاتها لكن البست بدليل شرعي وان ثبت دلالتها بدليل شرعي من الكتاب والسنة والضمير في عدمه راجع الى حكم شرعي واخرج بقوله متراخ التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لامتراخية ولا اتصالها كانت دفعا مطلقا للحكم من الاصل لارتفاعه بثبوت النسخ رقع بالنظر اليه الادفع (قوله من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما مع ما فيها فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبيلا بالنظر اليه وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تعالى ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر اليه ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي متراخيا عنه انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر اليه الحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا مما يرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا يثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا بتبديل ذلك الحكم الشرعي ورفع فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقة الظاهر في البقاء) الباء متعلقة بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيت الحكم المتسوخ فصار ظاهره البقاء بالنظر اليه لان اطلاق الامر بشئ يوهنا بقاءه على التأيد توضحه ان النسخ انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الوقت والمؤبد لا يجوز نسخه والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لا يجاب المأمور به فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاؤه بعد النبوت بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالنسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء مالم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل الاول وهو البقاء وبما لا يمتد له لكونها غائبة عنا فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز النسخ انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياته عليه السلام يوجب العلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

ونخرج دلالة عدم الاصلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخي) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر اليه وهذا التعريف اولي من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقة الظاهر في البقاء

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي
 عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولاكم لزم ان لا يكون نص
 ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول
 فمهم ليسوا محتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة
 الى ذلك الغير حال ايجاب للاحال بقاء (قوله المبحث الثاني في جواز) اعتق اهل
 الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابي
 مسلم على ما ساقى وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والنقل اما العقل فلان
 النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى
 فاما ان تعتبر في المصالح العبادية على ما عليه الجمهور او لم تعتبر لكونه تعالى غنيا
 عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
 ولا يسأل عما يفعل وان اعتبر المصالح ففضل جوازه لجواز اختلاف المصالح
 باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم
 المتسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه علم خبير قدير لا يغيب عنه
 شيء وان كان عينا فافسحنا لما علمه من المصلحة كاستعمال الطيب الحاذق
 الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته في ذلك حكمة بالغة
 لا فرفها لا بد ان وجه (قوله كافي الاحياء والامانة) متعلق بجميع ما تقدم
 في الدليل المعقول يعني ان شأن الدليل التاسع مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص
 واجبادته ثم اماته فان حكم الاحياء والايجاد هو الحياة والوجود لا البقاء
 بل البقاء بحسبكم الاستصحاب لعدم اسباب القضاء عند من يقول ان الممكن
 في حال بقاءه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار
 الممكن في حال بقاءه الى المؤثر كافي في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه
 معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالامانة رفع بقاءه وبين مدته وهذا
 لا يدل على البدء اي الجهل والنسخ مثله لا يدل على البدء بل كل من الامانة
 ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان
 هو عين الحكمة في النسخ والامانة (قوله لان الاستمتاع بالاخوات)
 قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من فيه وقد ثبت
 ايضا الاستمتاع بآدم بمحو آتوهي جزؤه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع
 للاباحة الاصلية) في كون جواز النسخ للاحقة اصلية نظير (قوله اما الاول
 فلان النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول اما مقيد بغاية او بما يفيد التأيد

المبحث الثاني في جوازه (وهو جاز عقلا)
 اما اذا لم تعتبر مصالح العباد فان الله تعالى
 غنى عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل
 ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما
 اذا اعتبر تفضلا على ما عليه الجمهور فليجوز
 اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم
 ان الخير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال
 الادوية بحسب الامزجة والازمان في ذلك
 حكمة بالغة لا بد ان كافي الاحياء والامانة
 (و) جاز عقلا لان الاستمتاع بالاخوات
 والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام
 ثم نسخ في سائر الشرائع وان التختان كان
 جازا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب
 في شريعة موسى عليه السلام ولا يجوز
 الاختين كل جازا في شريعة يعقوب عليه
 السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل
 متنازع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها
 ما للشرعة فان الناس لم يتركوا مدى في زمان
 كيف وسكوت الانبياء عليهم السلام عند
 مشاهدتها فغير منهم فكانت احكاما شرعية
 (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم
 انكروا الجواز فترقة عقلا واخرى عقلا اما
 الاول فلان النسخ اما الحكمة فظهرت فيكون
 بدها ولاها فيكون عبثا وكلاهما على الله
 تعالى محال

وكيف

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلا ن الحكم بخلافه بعد تلك الغاية
 لا يكون نسخا كن يقول صم الى العبد ثم يقول في العبد لا تصم اذ ليس فيه رفع
 قطع او قبلها بدها وجهل لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأيد فلا نه
 لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلا نه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤيد وليس
 بمؤيد الثاني فلا نه يؤدي الى تعذر الاختيار عن التأيد بوجه من الوجوه اذ ما من
 عبارة تذكره الا وتقبل النسخ الثالث فلا نه يؤدي الى نفي الوفاق بتأيد حكم ما
 وقد ذكرتم احكاما مؤيدة كالصوم والصلاة الرابع فلا نه يؤدي الى جواز نسخ
 شريعتكم وانتم لا تقولون به قلنا لانتم انه مقيد بشئ منهما بل هو مطلق عن القيد
 ولو سلم ذلك لكنا نختار انه مقيد بما يفيد التأيد ونمنع عدم قبوله النسخ بياته ان
 التأيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
 والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اي الفعل الابدي واجب في الجملة وحينئذ
 فلانتم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كالمو كان الوقت معين بان يقول صم رمضان
 هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
 قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز ذلك في المقيد بالوقت المعين
 مع خصوصية الوقت في قيدا التأيد اولى لان قيدا التأيد ظاهر في تناوله لانص
 والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدا يدل
 على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
 للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اي عدم استمراره
 مناقضه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخله في هذا
 الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن انقطاعه بالموت فضا لتعلق
 الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطاب له نعم يمنع ان يجعل التأيد قيدا
 للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتي زمان
 لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع
 واقع فيه وتخصيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فتدقيقه الاول بالابد
 دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اي ارتفاع الحكم فاما قبل
 وجوده وبعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلا نه اذا لم يوجد كيف يرتفع
 والعدم الاصل لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلا نه اذا وجد فيمتنع ان
 يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدا ما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
 عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

٤٤ ز ن

الوجود لازم اجتماع النقي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبب) اي العبادة في يوم السبت (قوله لانلم انه قوله اه) بل هو من مقتريات ابن الراوندي على ما قيل (قوله لانه محترف) لقوله تعالى يحترفون الكلم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلا يثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدي العبايلية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى وكل من هذه النسخ محتقة متفاوتة على ما بين في محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) اي في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله على اتقاء المازوم) وهو الثبوت في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني) قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا ولا في القرءان ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامر ان اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا امراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرءان ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقفة واذا كانت موقفة لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بان الانسليم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول او مقتررا له او مبدا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقفا حتى لا يجوز نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأييد مع احتماله عدم التأييد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقتررا لبعض الآخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقتررا للكل لا مدخل له في اثبات النسخ وانما ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقفا ولو سلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتيهما لكنه لانلم ان ذلك يقتضي عدم وقوع النسخ مطلقا اي لافي الشريعة المتقدمة ولا في القرءان وانما يقتضي عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأييد ثم رخص ذلك في القرءان بالتوجه الى الكعبة

واية المواريث فوق النسخ في القرءان بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع النسخ مطلقا في مقابلة قول ابي مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير ظهر ما في عبارة الشارح من الرككة (قوله وفي عبارة المتن من اللطف) لو قال من المبالغة (اذ المنازع في هذه المسئلة لكان اولى تأمل) (قوله في محل النسخ) لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل حكم محتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون بامرين احدهما ان يكون الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود والعدم لا يحتمل النسخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملقبا به ما ينافي المدة والتوقيت بالنسخ اذ لو كان ملقبا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بقاء والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون قطعي الوجود كالواجب وصفته او قطعي عدم كالممتنع او محتمل لعدم كالممكن وهو لا يتخلو اما ان يكون مما اقترن به تأييد صريح او دلالة او نص او اقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شيء من التأييد والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسماؤه فانها كلها قديمة ابدية لا تحتمل النسخ فلا تكون محلا له واليه اشار المصنف بقوله فرعى لانها من الاحكام الاصلية والثاني كشرىك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا للنسخ ايضا وانخرج هذا بقوله فرعى ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأييد صريح او دلالة فاختلف في قبولها النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد وغير الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على ما ساقى بيانه امامنا الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها لا اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار محلا لا يقبل الزوال وكقوله تعالى وجاعل الذين آمنوا فوق الذين كفروا الى يوم القيامة فان قيل كل من هاتين الايتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لان تحقق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ قلنا المقصود بمجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما مثال الدلالة فكأن شرأتع نبينا عليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على قرارها فانها مؤيدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لانلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقتررا او مبدا لبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم قبل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرغ وفي عبارة المتن من اللطف ولا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ

قلت ان اريد بظهور الحكمة تحيدها بتجديد الازمان اخترنا الاول ولا بداه وان اريد بتجديد العلم اخترنا الثاني ولا عيب لتبوتها واما الثاني فقلنا لهم عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعتي وعن التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض قلنا لانلم انه قوله وانه متواتر ولانلم انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني) قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا ولا في القرءان ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامر ان اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا امراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرءان ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقفة واذا كانت موقفة لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بان الانسليم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول او مقتررا له او مبدا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقفا حتى لا يجوز نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأييد مع احتماله عدم التأييد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقتررا لبعض الآخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقتررا للكل لا مدخل له في اثبات النسخ وانما ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقفا ولو سلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتيهما لكنه لانلم ان ذلك يقتضي عدم وقوع النسخ مطلقا اي لافي الشريعة المتقدمة ولا في القرءان وانما يقتضي عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأييد ثم رخص ذلك في القرءان بالتوجه الى الكعبة

والطائفتين وهو ما قرن به تأييد نصا قيدا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت صريح او دلالة او نصا فالحكم فيه كما في التأييد
في الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة معازلات الاقسام والسابع وهو ما لم يقترن به شيء
من التأييد والتوقيت اصلا وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره
القوم وتقرير ما ذكره المصنف ان محل النسخ هو الحكم والحكم اما شرعي او غير
شرعي والشرعي اما اصلي او فرعي والفرعي اما ان لا يلحقه توقيت ولا تأييد
اصلا او يلحقه قيدا للحكم نصا او ظاهرا او يلحقه قيدا للمحكوم به ثلاثة منها
لا يقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الاصيل والذي يلحقه
التأييد والتوقيت نصا وواحد منها قبله بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد
والتوقيت اصلا واثنان منها مختلف فيهما (قوله احتراز عن الاخبار) واعلم
ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية او القرعية او الاحكام العقلية
او الاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالا م والنهي
كالاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال ثم اخبر عن حرمة وذلك حرام
ثم اخبر عن حله واختلوا في الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية القرعية قال
بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا
والاخبار عنه عاما كالأول فالثلاثة زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسع مائة
بجلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان
ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه واجباده جميعا كان تناقضا وفصل
قوم بين الماضي والمضارع فتنعه في الماضي وجوزته في المستقبل لان الوجود
المحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت وذهب الجمهور الى
عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه
لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك
فانه بداهة وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور
في المختلف فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ما ترى (قوله الاحكام العقلية)
نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله)
نحو الصوم واجب مستمرا ابدا مثال لما يلحق به تأييد نصا معناه واجب
وجوبا مستمرا ابدا ولم يمتلح له التوقيت نصا لانه قال القاضي ابو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ورد بانه ليس بسديد لان ذلك

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلاهما في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
مجرد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لما لحقه التأييد نصا
او يقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سنبله فكان من
قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدا الى كذا معمول
الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لامن حيث هيته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا والهيئة انما
تعمل في الوجوب ونحوه فصار ككل من التأييد والتوقيت قيدا للمادة
الفعل لا الهيئة فيكون قيدا لمدلول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اي الى منصور الماتريدي والمراد بالشيخين
نحو الاسلام البردوي وشمس الائمة (قوله لا عندهم) راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه (قوله للجمهور) اي دليلهم للاول والثاني من الخلافية
اما للاول فظاهر واما للثاني فلا ان ابد صار قيدا للفعل المكلف به ايضا بجملة
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر جواز
النسخ (قوله لانه) اي النسخ من الخلافية (قوله تقيض ككل لازم
للمزومه) يعني ان الوجوب لازم للدوام ونسخه تقيضه فيكون منافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لان سلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اي
لا يتمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والصيرفي ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كونه النسخ والتسوخ حكيمين
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يبيح ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يبيح نسخا وكون النسخ
منفصلا ومتأخرا عن التسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما يذكر
المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحله والشروط المختلف فيها كون النسخ والتسوخ من جنس واحد من الكتاب
والسنة واشترط البديل للتسوخ واشترط كون النسخ اخف من التسوخ
او مثله فان شرطه عند قوم دون آخرين وستأتي الاشارة في الكتاب الى هذه
الثلاثة ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل ان

او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب
انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها
الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور من
ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد
والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون
التوقيت والتأيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في
العقل والمختار في التنافي اعمال الثاني فيكون
ابدا قيد الجيب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم
فان نسخه يجوز عند الجمهور ويجعل على
خلاف الظاهر من اعمال الابدع لا عندهم
للجمهور ان ابدية التكليف به لجواز اختلاف
عدم ابدية التكليف به بزمان يجامع عدم
زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم
تقييد التكليف به فنحو صم غدا فاما قبله
او نسخ اليوم وللتأخير ان ورود النسخ على
الصوم اذا تم والموقت يجعله غير دائر وغير
موقت بذلك الوقت لانه لا يناقضها وعلى
وجوبه يستلزم لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم
يدم في دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لنافاة تقيض كل لازم للمزومه فيكون مبطلا
لنصوصية التأيد كما في تأييد الوجوب بعينه
المبحث الرابع في شرط النسخ (وشرطه التمكن
من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كافي

(ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال عما
يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا
حلال وذلك حرام (شرعي) خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ
(فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
بالعقائد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم (توقيت)
اي تعيين من الوقت (ولا تأييد) اي دوام
الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان
التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييدا لا توقيتا
(قيد احكم) صفة توقيت وتأيد (نصا)
نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فان نسخه
لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو
امر ان الاول ان لا يكون التوقيت والتأييد
قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به فنحو صوموا
ابدا

فلونسخ لبطل والجواب عن الاول ان الطعن
الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وورد ايضا فان
المصدق يبين ان الكل من عند الله تعالى
والكذب يطعن في الكل من جهله وعن
الثاني ان المراد والله تعالى اعلم بخيرية الحكم
او مثليته في حق المكلف حكمة او نوايا
اكسورة الا خلاص من لدنه لانه لا ينطق
ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق
الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ وعن
الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه يخالف
للنص الدال على وجوب اتباع الحديث
مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بعينه
بذليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا جمعتم
مضى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي
لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه
فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يجعل على المقارنة
فردوه لعدم قوته على المعارضة وان علم فان
تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان
تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان
ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل
وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد
التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عند الله تعالى
وقدس كما سبق فلا يكون التبديل في المعنى
من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثاني
بوجهين الاول انه مطعنة للطعن كما سبق

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء
نفسه (قوله فلا يكون ما جاء به رافعا) والالزام ان يكون مينا ورافعا معا
(قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعني لانتم ان دلالة الآية على كون السنة بيان
لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا ينافي كون الكتاب ناسخا
ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي عليه السلام اي السنة
مبين لكن لا ينافي كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولو سلم ان النسخ
ليس بمبين بل مبدل لكنه لا ينافي كون النبي عليه السلام مبينا في الجملة وانما ينافي
كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبي
عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجاله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون
مينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبي عليه السلام مبينا
في الجملة ناسخا في الجملة (قوله والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء) اما الاول
ففيه خلافة عيسى بن ابيان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع
واحتجوا بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثالث الى السدس
بالاخيرين قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
فلا ممة السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام فدل
هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به
ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما
واحتج الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام لا بعده
بالاتفاق والاجماع لا يكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا اجماع بدون رأيه
في حياته واذا وجد منه رأى في شيء فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد في رأيه
فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع
لم يسبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى
التقديرين فلا ينسخ به اما اذا كان عن نص فلا ان النص حينئذ هو النسخ لا الاجماع
واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعي او ظني فان كان قطعيًا كان الاجماع
على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا وان كان ظنيًا فذلك الظني لم يسبق
مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه واقابته للظن وقد اتى
بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ
ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع لكن نخر الاسلام ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع

والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم الآية فلا يكون
ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق
في الاول عن اول الاجماع وعن الثاني ان المراد
بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم
ولو سلم فيدل على ان النبي مبين في الجملة
ولا ينافي كونه ناسخا ايضا (ولا ينسخ) بشيء لان الاجماع
بعد عهد الرسول عليه السلام كفايته
في عهده ولا نسخ بعده

جائز وان لم يميز نسخ الكتاب والسنة وبين الفرق بان الاجماع لا يتعدى خلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان يتعدى اجماع
لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فيتعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع
الثاني ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يميز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
اذ لا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل
الفعل بالاول حراما من بعد لم يميز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع
من كتاب او سنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم
والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز
خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم
على الخطأ والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان اننا لانسلم النسخ فيه فانه
يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعاً وعلى
ان الاخوين ليسا باخوة قطعاً فان كلا منهما لو ثبت دليل ظاهر وجب حمله على
خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء منهما قطعاً فان الاولى فرع ثبوت
مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا قطعي والثانية فرع ان الجمع
لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا قطعي لان ثبوته ليس
بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوته ما قطعي لكن يجب تقدير نص قطعي دال
على حجبها من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف
القاطع فكان خطأ وانه باطل وعن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعية لا يفيد مع
قوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ بشيء فيه خلاف بعض
الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة
اجتهادية يجوز الاختلاف بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعا
عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه
لان سلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع
الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو
بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنسخ قاطع
او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلا يميز ان يكون الاجماع
على الخطأ لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلا يميز ان يكون الاجماع
للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كافي الاول مع ما فيه
من تهتم الاضعف على الاخرى وهو خلاف للمعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمثلين معاً مأملاً (قوله واما سقوط نصيب
المؤلفة قلوبهم) اختلفوا في سقوط نصيب المؤلفة بانواعهم الثلاثة المذكورة
في كتب الفقه بعد النبي عليه السلام على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها
والمؤلفة قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتفاء الحكم بانتفاء علته لان اعطاء النبي
عليه السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين وبعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام
فاتمى الحكم ايضا لا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذا اجماع بلا سند
غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم
بثبوته قيل وهذا اقوى الوجوه لان الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت
وان الحكم لا يحتاج في بقائه الى العلة كالامل في الحج حيث انتهت العلة والحكم
باقى فيجوز بقاؤه بعد انتفاء علته (قوله وكذا القياس) اختلفوا في القياس هل
يكون ناسخا او منسوخا توضيحه ان القياس اما مقطوع او مظنون فالمقطوع وهو
ما يكون حكمه اصله والعلة وجودها في الفرع قطعيا ينسخ في حياته عليه
السلام بالقطعي نسا كان ذلك القطعي الناسخ اوقياسا وصورة ذلك ان ينسخ
حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا
بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ واخر منسوخ مثاله ان ثبت حرمة
الربا في الذرة بقياس على البر متصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في البر متصفا
على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقياس عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون
ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص ينسخ الربا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص
واما بعد حياة النبي عليه السلام فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بل النسخ
مختص بمن النبي عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر
نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبي عليه السلام ثم اطلع على
نص ناسخ لحكم البر فيبان له ان حكم الذرة ايضا كان منسوخا في زمن النبي عليه
السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعيا بعض ما ذكر في القطعي او كله قطعيا
لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلا ما قبله اي الذي يفرض
كونه منسوخا ما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يميز نسخه به لان نسخ المقطوع
بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون
اعني رجحانه على معارضة لان علة مشروط بعدم ظهور معارضة راجح

واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي
بكر رضي الله عنه فليسقط سببه لا بالاجماع
(وكذا القياس) يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ
في الحقيقة نصه لانفسه على انه لا ينسخ بعده
عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص

او مساوي فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب
او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان
الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض
كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك
لاحكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره
بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما انه لا يكون منسوخا
فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظاهريا راجحا واما ما كان قد بان زوال شرط
العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ
بالقياس المظنون لانه يبان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب
بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها
ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فاذكره الشارح ظاهري في القياس القطعي تأمل
(قوله يجوز ان يكون اخفا) هذا من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة
الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جوازه فقال
الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة
وهو ان ان لم يقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية
المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل اي
بلا اثار حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة
عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني انه واقع والواقع دليل الجواز كنسخ وجوب
الامساك بعد القطر بلا بدل ونسخ تحريم اذخار لحوم الاضاحي بلا بدل وقال
بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها فان
يجوز منها فانه يدل على لزوم البديل والجواب انها شرطية لا تقتضي وجود النسخ
فضلا عن الدلالة على البديل وانه ليس يجعل التزاع لان التزاع في جواز نسخ الحكم
بلا بدل لا في نسخ اللفظ والآية على تقدير دلالتها على البديل فانما تبدل عليه في نسخ
اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهي لفظ ولو سلم انها تبدل على نسخ الحكم ايضا
لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها على العموم لم يكن
تبدل على عدم النسخ بدون الاثبات بما هو خبر والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم
لمصلحة يعلمها ولو سلم انها تبدل على ان النسخ لا يقع بدون البديل لكنه لا يلزم منه
عدم الجواز وهو التزاع واستدل بعضهم على لزوم البديل في النسخ بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه امر بذيبح ولده ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول

فلقوله

فلقوله تعالى افعل ما تؤمر واما الثاني فلا تملوا لم ينسخ لكان تركه الى ذبح الشاة
معصية والجواب ان هذا ليس ينسخ اذ لا رخص ههنا ولا بيان للآية بل هو
استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا من ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
الشيء في قبول ما توجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد مفعلا لم يجز الى قيام
شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة اجيب باننا لانسلم كونه نسخا وانما يلزم
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فتركت
بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوته نسخا للوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم النسخ يجوز ان يكون
اخف من حكم المنسوخ او مساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه اشق من حكم
المنسوخ جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجهين الاول
قوله تعالى فان تخرج منها او مثلها والاشق ليس بخير ولا مثل فيجب ان يكون
اخف او مساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان
نقلهم الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
ذلك لانسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل من
البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
والنقل الى الاشق بخلاف هذا فلا يريد تعالى قلنا لانسلم عموم التخفيف
واليسر والعسر في هاتين الآيتين بل هي مطلقة فلا تنافي النقل الى الاشق
الاقل بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة التخفيف في المال
لا في الحال فلا تنافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المال هو
تخفيف الحساب واليسر هو تيسر الثواب ولو سلم انه لم يرد به ذلك لكن يجوز
ان يكون مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابسوا للقراب
ولو سلم انه يكون للحال لا للمآل ولا مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه
يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ما سنده كما هو مخصوص
بأنواع التكليف الشاقة واحتج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح
لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة في الاشق ومساواة له لم يجز لم يقع لكنه

٢٧ ز في

وان وجد القياس (والناسخ) اي الحكم الذي
يفيده النسخ (يجوز ان يكون اخف) من
المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه)
في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعية
رحمهم الله فانهم قالوا يجب ان يكون مثله
او اخف لقوله تعالى فان تخرج منها او مثلها
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل
الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة
في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز
ان تكون في عكسه وسما ان كل من علمه
الصيام مكان في ابتداء الاسلام بخير بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا التمر
كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان
الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ المتواتر)
كما اوسنة (بالاحاد) لان المظنون لا يتاثر
القاطع

وقع في مواضع منها التحخير بين الصوم والفدية في ابتداء الإسلام فانه كان واجبا في الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احدا من بعينه اشق من التحخير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الحرم حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله) واما استدارة اهل قبا جواب عن غمك المجوزين واهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبي عليه السلام كان يرسل احاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأة وناجحة من غير فرق بينهما فلم يقبل الا حاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لان لم ان خبر الواحد ~~يكون~~ ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيحصل على القرآن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قبا والثاني ان قوله تعالى قل لا اجد فيما وحي الى محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب خبر الاحاد واذ اجاز نسخ القرءان بالا حاد في الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لاتدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا لها فانها لاتمادل على عدم وجد ان المحرم وعدم وجد ان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقاتل ان يقول ان عدم الوجدان من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا اجد الا ان محرما فيكون موقفا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا على اصل الاباحة ونهييه عليه السلام رافع للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله) بالدليل القاطع اي بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون مما نحن فيه لان ما نحن فيه في عدم نسخ الخبر المتواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب عنه لان لم ان الكلام في نسخ الخبر المتواتر بل في نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولاً كانت السنة او فعلا وقوله عليه السلام ذلك متواتر (قوله) كلاهما قطعان قيل الخبر الواحد بتلك القرآن اما ان يبلغ الى قوة المتواتر في القطع اولا والاخر ممنوع والثاني غير دافع لقوله كلاهما قطعان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

المتواتر لكنه لا كلام في بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن ياباه قوله قطعان (قوله) لثبوته بالاستصحاب فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم في مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة اليه حال ايجاب لاحاله بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله) ملزومه اي ملزوم حكم الفرع اعني حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحجاج والذي ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكل الدين ان المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثاني واحتج على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلول بدون العلة واعترض عليه بانا لان لم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه الجواز ان يبقى حكم الفرع قطعه ضعف ما ذكره الشارح ان نسخه يوجب الغاء علة علة واحتج على الثاني اي مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لحكم الاصل كالفقوى في المسئلة المتقدمة فان حكم الفقوى تابع لدلالة المنطوق لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعبرة فيه فيزول الحكم مطلقا انتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة الموجبة له فلان لم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لان لم ان زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب وان كان غير هافلان لم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثاني انكم حكمت بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونه غير معتبر واجيب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لان انتفاء علة وفيه نظر لانه يتاني ما ذكر في الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعبرة فيزول

لان احتمال النسخ قائم في كل حال قال النسخ والمنسوخ كلاهما قطعان (وينسخ) المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث ياباه يجوز بالا حاد كميان المجمل ومن حيث ياباه يشترط التواتر فيجوز بالتوسط بينهما عملا بالنسبة (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلفوا في) نسخ (احدهما) بدون الاخر قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع ككل بلا آخر قلنا لا يفيد التغير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا امامن طرف الاصل فلا ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرغ الاصل ملزوم رفع الملزوم وامامن طرف الفقوى فلا انه تابع فلا يبقى بدونه قلنا السبعية في الدلالة والفهم لافي ذات الحكم والمرجع في النسخ ذاته لا دلالة للفظ فلا يتم التقريب (واختار جواز نسخ الاصل بدونه) اي بدون الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم التأفيف والضرب ورفع الملزوم بخلاف يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علة علة وعليها يترتب الحكم وبانتفاؤها ينتفي الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ)

واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك قيل لا فاداه القطع بالقرآن فان تداء متاديه عليه السلام بمحضته في مثلها قرينة صدقه عادة فالنسخ والنسخ الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ في بقاءه حال حياته وهو غلط لثبوته بالاستصحاب

الحكم مطلقا لا تنفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزعمه قد تقدم عنه (قوله
 بان يعلم ان نصا قابلا لا تنفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزعمه قد تقدم عنه
 القسم الثاني مع ان الثاني اصرح في الدلالة على النسخ لانه يخص بجماعه عليه
 السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور في هذا الحديث
 دال على نسخ النهي عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحي الا
 فاذخروها (قوله او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار) اي
 بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان النسخ لا يعرف بقول
 الصحابي هذا ناسخ وذلك منسوخ فان تعيين الصحابي قد يكون عن اجتهاده
 ولا يجب اتباع المجتهد فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما ولا نص
 فيهما عن رسول الله وعين الصحابي احدهما قال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه
 قوله او لا يسمعه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله
 فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ
 لانما هو لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر
 الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينه قلنا الشيء قد
 لا يقبل ابتداءه ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزني
 ويقبلان في الاحصان الذي ماله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل في النسب
 وتقبل في الولادة التي ما آلتها الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه
 يكون دليلا على تعيين النسخ وما له الى النسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن
 نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز فاذا تعارض دليل منعه وقوله توقوا فيه
 لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه النسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة
 التاريخ واخبار الرسول صريحا ودلالة او اجماع الامة على ان هذا ناسخ وذلك
 منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا
 ان اراد اجماعهم في زمن النبي عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان
 الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله
 تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار لان هذا ليس تمسكا
 بآثار الصحابة بل باجماعهم ولا خلاف فيه وهل ثبت المنسوخية بتقديم المنسوخ
 في المصحف والناسخية بمحدثاته سن الصحابي الراوي وتأخر اسلامه قالوا لا ثبت
 لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم النسخ على المنسوخ
 في المصحف وحديثه سن الصحابي تدل على تأخر صحبته ومقول متأخر الصحبة

بان يعلم ان نصا قابلا لا تنفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزعمه قد تقدم عنه
 قابل للمنسوخية (او تنصيص الرسول عليه
 السلام) بالنسخية (صريحا) كحديث كنت نهيتكم (او
 (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او
 تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك
 بالاثار

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم
 هو التوقف) هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور في المنتهى والاحكام
 انه اذا لم يعلم النسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخير بينهما
 قال المحقق المزبور في شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين
 والتخير بما اذا كانا مظنوين انتهى فعلم منه ان اثبات التوقف ونفي التخير على
 اطلاقهما ليس كما ينبغي (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعني حرمة ترك كل
 منهما معيننا لانه بعد التخير لا يحرم ترك كل منهما معيننا (قوله وقد منعهما
 البعض) اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه
 بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية
 والمنطوق مع المفهوم وكما لا يتفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك
 لا يتفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم
 وقال ان النص اي التلاوة وسيلة مقضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا
 اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلا ن الواسائل والاسباب لا اعتبار لها
 عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما
 الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبق عند انتفاء كالمالك الثابت بالبيع حيث
 لا يبق بعد انتفاء البيع بالقسح ثم اجاب عنه بان التوسل والتعقيب فيما نحن فيه
 انما هو في حال الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء
 الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل
 والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيحه انما لان التلاوة
 مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والمالك لان التسبب والتلازم فيهما
 في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الاخر بخلاف ما نحن
 فيه فان التلازم فيه في الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم
 من نسخ احدهما دون الاخر انفكاك بينهما وذلك لان التلاوة اشارة الحكم
 وسببه ابتداءه لا دوامه اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداءه ولا يدل
 دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر
 ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها
 لا اصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم
 وحده فهو نسخ لدوامه لا اصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ
 المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) النسخ (فالتوقف) اي
 فالحكم هو التوقف (لا التخير) كما ظن لان
 فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المجت
 السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي
 من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم)
 المستفاد منها (معها) كالنسخ السابقة فانها
 كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان
 هذا الذي العصف الاولي صحف ابراهيم
 وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم
 (واحداهما) اي التلاوة فقط والحكم فقط
 وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى
 حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
 الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت
 الا به فلا يبق دونه كالمالك الثابت بالبيع بعد
 انقضاخه قلنا التوسل والتسبب ههنا
 في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء
 وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء

في الابتداء والبقاء كايين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلاة
والبيع والمالك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر افضك الدليل عن المدلول
وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة دون الحكم يوجب بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل
وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرء ان لا يمحصر
فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرء ان والجواب عنه ان هذا مبني على قاعدة
الحسن والتجبع العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع
في الجهل قلنا لان لم ذلك وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب
فلا اذا اجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل وقولكم فيزول
فائدة القرء ان قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
لجواز ان تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وجواز الصلاة بقرائه وحرمتها
على الجنب (قوله ولنا اول جوازها) حاصله ان اللفظ القرء ان حكيم حكم
يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس
(قوله الحكم المستفاد منه) كالجوب والجواز والحل والحرمة (قوله الشيخ
والشيخة اذا زياها) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الا ان قيل ان
حكمها مختص بالمحسن والمحسنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق
فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق
والتميز لا ينافي البقاء واختلف في المنسوخ انه هل يجوز منه للمحدث وتلاوته
الجنب قالوا لا شبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرء ان حقيقة
ويجوز فيما نسخ تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقرء ان (قوله كنسخ ايداء الزواني
اه) الاول ثابت بقوله تعالى فاذا زواها والثاني بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
او احدهما وقوله كالا جزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم فقط
او نسخ كلاهما شرعا في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريمه
ان الزيادة على النص اي على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

بنفسها

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والركاة بعد شرعية
الصلاة وكر زيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم المزيد
عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة
خاصة بنسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فبطل وجوب المحافظة عليها
الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهذا هو
النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها
وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا
على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيها
ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
لانه لضعفه لا يحل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة
للمزيد عليه بحيث لا تتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق
لفقد شرط النسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة
في حد القذف مقارنا للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها في كونه حدا ومقارنا
للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقد القلب وهو محل
التزاع ومثلا له ثلاث صور احداها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
عليه جزءين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة
ثالثة في الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط
للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الطهارة في الطواف والايمان في كفارة
اليمين والطهارة والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب
الركاة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة ركاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم
الخلاف للاولى المزيد عليها فاختلفوا في هذه الصور الثلاث على ستة اقوال
الاول انه نسخ مطلقا واليه ذهب الخنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه
ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والا فلا
اربع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والاتصال بينهما
فنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا قالوا وهذا هو
حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

ولنا اول جوازها من حيث ان اللفظ احكاما
مقصودا كالا عجز وجواز الصلاة والنواب
بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها
وبين الحكم المستفاد منه فيجوز اقتراحها نسخا
كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط
كباروى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زياها فارجوهما انكالا من
الله ويراد بهما عرفا المحسن والمحسنة لان
الشيخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة
فالمنسوخ فقط كنسخ ايداء الزواني باللسان
وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول
ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم
كالا جزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط
والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها
كزيادة وجوب الصوم والركاة بعد وجوب
الصلاة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها
زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا
ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد
واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة
الشرط وزيادة الجزاء

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الحنفية في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة النسخ الذي عرقه الحنفية بها على ما تقدم فلما معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضوعين حكما شرعيا مدلولاً للامر حتى يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخا كما جعل الزيادة بالتخيير رفعاً لحكم شرعي وهو الحرمة فيقول القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والقاضي عبد الجبار والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيدي في قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم ثم مثله ثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرة من جلد على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور لان احدا الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل يحصل الاتيان بالامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يوجه ويقال ان ترك المزيدي عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محترم وقد كان محترماً قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق في شرحه وفسره في المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيدي عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثاً من صلي ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة ثلاث ركعات بخلاف المثالين الآخرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين اعني الصوم والاعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر عليه والحاصل ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باي تفسير كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عبارتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتباعاً لابن الحاجب وقال الامدي في الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت المزيدي عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيدي عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخاً او كان قد خبر بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لتصريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

التغريب

اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين ١٩٣

التغريب على الحد وزيادة عشرة من جلد على ثمانين في حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار انتهى فعلم منه ان مذهب القاضي ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الامدي حيث اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرة من على ثمانين في حد القذف ليس نسخاً عند القاضي وان صار ثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد فيقول القول مع الشافعي والغزالي وقول الغزالي لما لم يكن معتبراً لم يلتفت اليه فقصر النزاع على الشافعي (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة في الطواف والايان في الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق في مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان المأمورية على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار (قوله والثاني بالتخيير في ثلاثة) نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم اولاً (قوله فاندفع ما ذكر في التلويح) وجه الانتدفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي على ما ذكره آتفاً وتماماً خص بمعنى الخروج عن العهدة لان الاجزاء بمعنى امتثال الامر لا شك في كونه حكماً شرعياً على ما تقدم في مباحث الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعي زيادة الشرط) واحتج عليه بوجوه الاول ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل ورفع الحكم الشرعي والزيادة تقرير للحكم الشرعي وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخاً الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالركعة لا يخرجها عن ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النقي بالجلدة لا يخرج الجلدة عن ان يكون واجباً بل هو واجب بعد الحاق ايضاً فيكون وجوب النقي والتغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة في حقوق الله تعالى وتطهيره في حقوق العباد من ادعى القاء وخمسائة فشهد شاهد بالقرينة وشاهد آخر بالقرينة وخمسائة تقبل شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الآخر اوجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه لارفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما حلت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند وهو ان لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط مطلقاً وزيادة الجزء في صورة واحدة على ما تقدم آتفاً وحرمة الترك في صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعي يكون نسخاً لا تقريراً وتخصيصاً

٤٤ ز في (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ايدوا بما يد الله تعالى به وقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

بعد ما كان الواجب واحداً فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب احداً الاثنان فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احدهما الاثنان والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقيفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل (قال الشافعي رحمه الله) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل (ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع وتبديل) له فكيف يتعدان فمضى في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى القاء وخمسائة فشهد شاهد بالقرينة وشاهد آخر بالقرينة وخمسائة تقبل شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الآخر اوجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه لارفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما حلت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند وهو ان لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط مطلقاً وزيادة الجزء في صورة واحدة على ما تقدم آتفاً وحرمة الترك في صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعي يكون نسخاً لا تقريراً وتخصيصاً

حتى يضع الظهور على وجهه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب إليه أيضا (ولا الولاء) أي الموالاة
في غسل أعضاء الوضوء كما ذهب إليه مالك ١٩٤ يماري أنه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه السلام هذا

وما ذكره من التطير في حقوق العباد ليس تطيرا لما نحن فيه بل تطير ما نحن فيه
في حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد أحدهما بالبيع
بالب والآخر بالبيع بالب وخمسائة فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالب
وان اتفقا عليه ظاهرا لان الذي شهد بالب وخمسائة قد جعل الالف بعض الثمن
وانعقاد البيع بجميع المسمى لا يعضه والذي شهد بالالف جعله ككل الثمن
وانعقاد البيع به في هذا الوجه شهد بكل واحد منهما في المعنى عقدا آخر فلا تقبل
شهادتهما لعدم نصاب الشهادة في كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد
أحدهما بأجرة الدار بالب والآخر بالب وخمسائة فانه لا تقبل شهادتهما
على ذلك لان الأجرة بالب غير الأجرة بالب وخمسائة وكذا عقدين فلم يوجد
على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور وهذا لان كلاما من البيع
والأجرة لا يقبل التجزئ بان يعتقد بعض الثمن او الأجرة في بعض البيع
والمستأجر فلم يتفقا على الأقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان
شهد أحدهما بالب والآخر بالب وخمسائة من مسألة الدين فانه ليس تطير
ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزئ فلا تكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة
لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الأقل المتفق عليه الثاني ان المطلق عندهم
من أنواع العام فيقبل التخصيص بمقتضى ما زاد قيد علم ان المراد بالعام هو
البعض فيكون تخصيصا للعام لانحصاله كزيادة الإيمان في رقة كفارة
الحين والظهار فان الرقة فيما عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة
بقيد المؤمنة تخصيص لا نسخ قلنا التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض
ما يتناول اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناول
الاطلاق لان الرقة مثلا تتناول صفة الإيمان لان المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناول له فلا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا بإثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة
الإيمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس أيضا نسخا
لانه زيادة على النص أيضا واللازم باطل والمأزوم مثله قلنا لان سلم ان كل زيادة
على النص نسخ بل الزيادة التي تقيد رفع الحكم الشرعي على ما تقدم نسخ
والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم القياس عليه أصلا فلا يكون نسخا
(قوله فاذا كانت اه) شروع في تفريع الفروع على اصل الطرفين (قوله
في تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد

والقياس

حقيق (ولا) يراد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون قرنا

كما قال الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على اية الطواف) وهي قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو ١٩٥ الدوران وهو باطلاقة يقتضي جوارحه من

والحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكره رفع
لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا
يجوز به واعتراض بان النص مجمل لان نص
الطواف غير مراد أجماعا فانه قد رتب بسبعة
اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود
حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حين ينتهي الى
الحجر وكذا يلزم إعادة الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان
يلحق خبر الطهارة ببيانها والجواب اننا لانسلم انه
مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار
مشهورة يجوزها الزيادة على الكتاب وجوب
الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتكمين نقصان
الفاحص فيه كوجوب إعادة الصلاة المؤداة
بالكرهة ولهذا ينبغي بالدم بلا إعادة ان يجاز
نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم في حق العدد
وابتداء الفصل لا مطلقا اما الاول فلان باب
التفعل للمالعة وذلك يحتمل العدد والاسراع
فالتحق خبر الاشواط السبعة ببيانها لانه
استفد من الامر لانه لا يدل على التكرار وتطيره
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل
من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن
المراد ههنا الكيفية اجماعا فلا يجاعل بين الاجل
واما الثاني فلا لانه لا يثبت تحقق الحركة وتعيين
الواجب شرعا علمه فالمراد حركة اعتبر تعين
مبداها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر
الابتداء ببيانها فليأمل (ولا الفاتحة و) لا
(التعديل) أي تعديل اركان الصلاة (على
الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعي رحمه الله
بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
والى الثاني الشافعي وابو يوسف رحمهما الله

بقوله عليه السلام لا عرابي اخفى صلته قبل فصل فالتفعل فصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية الصلاة

في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدت الفاتحة والتعديل بجبر الواحد حتى وجبا وانما ثبت القرصية لانها لا تثبت بجبر الواحد عندكم لان القرص عندكم ثابت لزومه بدليل قطعي والواجب ثابت لزومه بدليل ظني فقد زدت على الكتاب بجبر الواحد ما يمكن ان يزا به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لاننا قل بغير اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب قطعي بمعنى انه ياتم تاركهما عدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه هذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا ساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جبرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يخص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم يكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه

قوله

ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اولا فقبل (الوحي) في حقه عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) التي عليه السلام (من ملك يتيقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبينا) من جانب الحق تعالى وهو ما نقل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح) اي للرسول عليه السلام (بشارته) اي بآشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نث في روعي قال ان قسائل نثرت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (اولاح قلبه يقينه بالله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلم الله الا وحيا اي الهاما بان اراد الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتعلم بين الناس بما اراد الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اي من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن) وهو ما ينال بالاجتهاد (والتأمل) في حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقا) كالاشاعرة واكر المعزلة لانه لا ينطق الاعن الوحي بالنص والفهوم من الوحي ما لا ياتي الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعن المعجز عن دليل لا يحتمل ولا يعجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته

(قوله بطريق الوحي) قالوا ان للوحي كيفيات احداها ان ياتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشدها حالات الوحي الثانية ان ياتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينث في روعه الكلام فها كما قال عليه السلام ان روح القدس نث في روعي قيل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه ياتيه في احدي الكيفيتين وينث في روعه قلت فيه نظر لان في الاولين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدي الكيفيتين الرابعة ان ياتيه الملك في النوم وعد من هذه سورة الكورت الحاشية ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اني ربي فقال فيم يختص الملا الاعلى قالوا وليس في القرءان من هذا النوع شي السادسة ان يلقي الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف ثالثا قيل وليس في القرءان شيء من هذا القسم بل كل القرءان وحى بواسطة الملك نوما او يقظة اذا عرفت هذا قوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله مبينا من جانب الحق يخرج الاحاديث الهامة انبوية وذلك لان المنزل من الله تعالى قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول اقول كذا وكذا وامر بكذا وكذا فقامهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى لجبرائيل اقر اعي النبي هذا الكتاب فقل لجبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير قاله ان هو القسم الثاني والاو هو الحديث لان القليل من الله تعالى فانخرج هذا القسم بقوله مبينا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو القليل لا المعنى لان المعنى ليس من المجموعات بل من المفهوم ملت وقوله او وضح له بشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله اولاح قلبه يقينه بالله تعالى الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احدا حتميا الكيفية السادسة فثبت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالتصني) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (قوله بلسان الملك او غيره) اي في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرء ان عن الهوى ما للقرء ان الوحي يوحى الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقرره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كما لك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افست زرع جماعة فضايعوا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن اخي عشرة سنة غير هذا ارفق بالفرقة قال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يتفعون بالبائس اولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افست ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك

بالنبي

بالنبي عليه السلام لابنا (قوله ككامل في كل قرن) خرج به المشهور والاحاد (قوله في كل قرن من القرون المعبرة) اعلم ان في التواتر شروطا صحيحة وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر الى السامعين اما الشروط الصحيحة بالنظر الى المخبرين ثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد الى الحسن اى يبلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الاول والثاني والثالث حتى التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواة في كل قرن من القرون قوما لا يجوز العقل توأطهم على الكذب وثانيها كونهم مستدين في ذلك الخبر الى الحسن لان التواتر في الامور العقلية لا يفيد قطعاً فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلاً عن حدوث العالم لا يفيد قطعاً وان لم يجوز العقل توأطهم على الكذب لان صدق هذا الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال نفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز العقل توأطهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فثلاث كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظاناً او مجازفاً وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لان هذه الثلاثة لا تجتمع الا والبعض عالم قطعاً ومنها اشتراط الاسلام والعدالة كما في الشهادة شرطه بعضهم مستدلاً بانه لو لم يشترط لا فاد اخبار التصاري بقتل موسى عليه السلام العلم به وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم مثلاً يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما اخبار التصاري بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما في الاول اوفى الاوسط اى قصور الناقلين عن عدد التواتر في اخدي المرتبة لا يفيد العلم لالعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها باعدا ما كهم ومخلاتهم شرطه بعضهم مستدلاً بانه اشتد تأثيراً في دفع امكان التواطى على الكذب وهو فاسد لان قوم بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحاد ما كهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره غير الاسلام مستدين بان قوما محصورين مما يمكن توأطهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل جامع مثلاً اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع كونهم محصورين والى رد هذه الشروط القاسدة اشار بقوله ليس لاشترط علم كل واحد الى قوله ولا تباين اما كهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

الخطأ

فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذا قائل بالفصل والثالث انه عالم بعقل التصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والراجح انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كانت لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك اذاً واستهزاء لا تطيباً وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لامطابقا والتزاع فيه (والخيار) عندنا (انه عليه السلام ينظر الاول) يعنى ينظر الوحي الظاهر قدر ما يرجح نزوله (ثم) اى بعد مفضى مدة الاستظار وهي قدر ما يرجح نزوله وخاف القوت في الحادثة يعمل (بالثاني) يعنى بالاجتهاد لان الاول اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كن رجوع وجود الملاء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتجيم مالم يتقطع رجاءه (والاول) يعنى الوحي الظاهر (اولى لاحتمال الثاني) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده فذهب من لم يجوز لانا امرنا بالتألم في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكأما مورين بالاتباع في الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والخيار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى غفاه الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على

بل ينبغي عليه في الحال المذكورنا انه يؤدي الى
امر الامة باتباع الخطأ فادفع بهذا التقرير
ما قيل هذا مقبوض بوجوب اتباع العلوم
المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على
ان لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل
باجتناب العمل بالاجتهاد الذي هو صواب علا
كما هو مذهب المصلحة بوصواب مطلقا كما هو
مذهب المصوبة (فلا استقرار) اي استقرار
الرسول على اجتهاده وعدم التنبية على خطأه
(دليل الاصلية) في اجتهاده (يقينا) فانه
لو كان خطأ لنبه عليه فلم يمهله انه صواب
(فلا يجوز مخالفته) اي مخالفة الامة اجتهاده
(بمخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأه
جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر
عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء
(وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية
اتصاله) اي القول (بالنبي عليه السلام وهو)
اي اتصاله به بوجوده ثلاثة لانه (اما كامل ان
كانت الرواية) لذلك القول (في كل قرن) من
القرن المعبرة وهي القرن الاول والثاني
والثالث (فوما لا يجوز العقل قواطعهم) اي
توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا
الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس
لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد
المتواترين ولا لعدم التهمة ولا لتباين ايمانهم
بل لحصول العلم الضروري وان كان البعض
مقلدا او ظاننا او مجازفا وعند انحصارهم
وكفرهم كخبر الكفرة عن موت ملكهم
واجتماعهم كخبر الجاهل عن واقعة حدثتهم
(ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال
(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد
(وهو) اي المتواتر (في اليقين)

فهو ان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا
يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط القاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط
على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري
حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر
ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر
التواتر بخلاف الله تعالى لا يلزم العقل على ما زعمه الحكماء ولا يطرق التولد
على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم بحقيقته علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضايف العلم بحصول هذه
الشروط المعبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم
بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول
العلم للضروري اي بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط
المعبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم
من شرط فيه العدد قليل اقل عددي يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله) وان كان البعض مقلدا او ظاننا
او مجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى
عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين اي وان كان حصول العلم الضروري
عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار
اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهمة وقوله واجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط تباين
ايمانهم (قوله المتواتر) اي المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لان الاتصال
الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو في اليقين)
لما ذكر تعريفه وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اي المتواتر يفيد العلم
اليقيني الضروري حتى يكفر باحده في الشرعيات كنقل القرءان والصلوات
الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بيقينه العلم بصحته بخلاف
خبر قوم علم صدقهم بالقراءة التي لا ائمة على الشرائط المعبرة في المتواتر عادة
كالقرآن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجيع
وكالقرآن التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن المتواتر لعدم افادته
بنفسه العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا
على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يشترط الى توسيط المقتدتين
على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يشترط في حصوله الى توسيط المقتدتين ضروري

فهذا

فهذا ضروري ولانه يحصل لمن لا يتأني منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه
لوم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممنوع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعاً ولانها
مركبة منها بل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
قد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصاري واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لا نبى بعدى وهو شافى نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به
علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بشار
الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان
الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو متناقض في المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاحاد وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان
نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان المتواتر نوع من
الضروري وغيره من الضروري نوع آخر قد يختلفان للاحتمال التقيض بل
بالسرعة وغيرهما وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه
والالورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف في الضروري واعلم ان المتواتر
انما يفيد علميا يقينيا ضروريا يكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا واما
حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد قالوا انه يقيني نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقتضات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالمعجزة وكل خبر
كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فهما مقامان احدهما حصول العلم بكون
المنقول خبر الرسول وهو يقيني ضروري خلافا للسنية والبراهمة في كونه يقينيا
وخلافا للبعض في كونه طمأينة وخلافا للكعبى وابي الحسين البصرى وامام

الحرمين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على ما سأتى بيانه والثاني حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر وهو يقيني نظري عندنا خلافا لجمهور الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة العقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين توقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء كل معنى وعلى كونه مراد الله عليه السلام والاول انما ثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعها ثبتت بالاقضية وكل من رواية الاحاد والاقضية يفيد الظن والثاني يتوقف على عدم النقل وعدم الاستدلال بالمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا يجزم باتفاقه لجوازها في نفسها بل غاية الظن ثم بعد الامر الاول والثاني لا يقدم العلم بعدم المعارض العقلي الدال على تقيض ما دل عليه النقل اذ لو وجد ذلك المعارض يقدم على النقل قطعاً اذ لا يمكن العمل بهما معاً ولا يتقيضهما معاً وفي تقديم النقل على العقلي ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلي بالضرورة بان يأول النقل عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي انما يتوقف على الوجود وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة العقلية تتوقف دلالتها على امور ظنية والموقوف على الظني ظني فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما ذكر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مراداً للشارع يحصل بمعونة قرآن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لا يبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعد ونحوها توجب القطع قطعاً فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة متبقية بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا يجزم بعدمه بمجرد الدليل النقل او بمعونة القرآن قلنا ما في الامور الشرعية فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور المعارض من قبله فيها وفيه من قبل للشرع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان مراداً للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم يتحقق احد المتنافيين يفيد العلم باتقائه الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فراجع غنة (قوله

لا يعرف

فيكفر جاحده في الشرعيات كقتل القروا آن والصلوات الخمس واعداد الركعات والمجعدات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقالت السجدة والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته ثم هو ودينه ودينه واثمه واباه كالسوقراطية المتكررة للعيان (بالضرورة) لانه لا يقتصر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأق منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم آراء انه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانياته لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين والجواب عن الاول انا لانعلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان الترتيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قيامتها معها وعن الثاني انا لانعلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلانم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسط المألوم (و) اما (فيه) اى في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك) اى قوما لا يجوز العقل نواظهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا في) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول

لا يعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقاً من ماء مهين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته بالولد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقه نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر فان كون الولد مخلوقاً من مائه ليس بمحسوس ولا بمعقول قبيين انه بالخبر (قوله ودينه) لان طريق معرفته بالخبر والسمع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله ودينه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيما ما هو مهلك وما هو نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما بالخبر واذا علمت بطلان قول السجدة والبراهمة فاعلم ان قول القائلين بالطمأنينة باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا تثبت في زماننا نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفية) اعني ضروريته (قوله فلانم ان لازم الضرورى ضرورى) فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا ولا يكون لازمه اعني العلم بضروريته ضروريا ألا ترى ان نتيجة الشكل الاول ضرورى والعلم به ليس بضرورى بل نظري (قوله كما يحصل) اى زيادة اليقين (قوله للمتيقن بوجوده) الجار متعلق بالمتيقن (قوله بعد ما شاهدناها) ظرف ليحصل هذا عندنا كتر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد العلم اليقيني الاستدلالى الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة ومعنى) اما صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعاً واما معنى فلان الامة ما تلقت بالقبول (قوله وان رواه اكثر من واحد) لعله احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار (قوله لان التخصيص المستفاد من لولا) يعنى ان لولا بمعنى هلا لتخصيص طائفة من كل فرقة على الذهاب للتحقق في الدين والانداز بعد الرجوع فكانت يتضمن الامر بالتحقق والانداز على ما هو قاعدة التخصيص على الشيء فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانداز بعد التحقق فائدة لكن امر الشارع لا يتخلو عن فائقة فعمل انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق كلامه والذي ظهر من كلام السراج الهندى وكشف المساراة تعالى امر الطائفة صريحا بالتحقق والانداز فعلى هذا يكون قوله ليتحققوا وليتقوا

(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) أي المشهور (يقيد طمأنينة الظن) وهي زيادة توطئ وتأكيد يحصل للنفس على ما ذكرته فان كان المدرك حقيقيا فاطمئنانا زيادة اليقين وكما يحصل للمتيقن بوجوده بعد ما شاهدناها واليه الإشارة بقوله تعالى حكايته عن إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظننا فاطمئنانا رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر بإحاده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) أي قوما لا يجوز العقل توطئهم على الكذب في القرنين الآخرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح (خبر الواحد) وان رواه أكثر من واحد عالم بتواتر أو يشتر (وهو) أي خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمقول) وسيأتي بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر قلولا افادته بالعمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالايجاع الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فعمل على لازمه وهو الطلب الجازم فاجاب الخذر من ترك العمل يستلزم

المجتهد

المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف يحتج بها على كون خبر الواحد حجة وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر فيحتج بها على ما صرح به في الاستدلال بالايجاع ايضا (قوله وخبر سلمان اه) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحقيقة وقد قرب اذانها فعليك ينزب ومن علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه اتاه يطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة قال لا اصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد يطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فأتى ردائه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية مع كونه عبدا (قوله للهمة بالكتاب) ان كانت الشهادة للصدوق (قوله اخبارا عن معصوم) الظرف مستقرا وليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى لا تكون مظنة للهمة (قوله ولا الخبز) أي الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعني ان الحاق ما نحن فيه بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول واعلم ان ابا الحسين استدلل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قطعيا وجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل قبول خيرا العدل في مضرة اكل شيء معين فيحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد ان يقض فيحكم العقل بان لا يقيم تحتها وما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار فطعا ومضغون خبر الواحد تفصيل له والخبر يقيد بالظن به فوجب العمل به قطعيا واجيب بانه مبني على الحسن والقيح العقلين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلان لم ان العمل

٥٢ ز ق

لا يوجب العمل ايضا

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاختياط ولم يفته الى حد
 الوجوب ولو سلم استهاؤه الى حد الوجوب في العقليات لكن لم يجب مثله
 في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط
 القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ما هو
 المطلوب هنا فلا يفيد الا للظن بل واز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
 الفرع ما نفاها المسئلة اصولية فلا يجزى فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما ذكره
 عن القياس الى الدلالة لانه يرد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية
 والمتصوفا هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر
 الواحد يمكن فيجب اتباعه احتياطيا كخبر المتواتر وقول المفتي واجيب عنه بانه
 قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما
 الاول فلا ن خبر المتواتر وجب اتباعه لا فادته العلم لا للاختياط فالجامع ملغى
 واما الثاني فلا ن الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى
 وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه
 قياس فلا يفيد فلا يجزى في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو
 خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الآية الاولى دلت على
 النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من انتهى والذم
 دليل الحرمة فاذا حرم الا اتباع بالظن للعمل لزمه الا اتباع بالعلم فثبت ان العمل
 لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا
 باستفاء الملائمة على استفاء الملتزم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا
 بوجود الملتزم على وجود الملائمة واجاب الجمهور عن استلزام العمل للعلم القطعي
 مستدلين بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وجمع عموم المذكور من الآيتين
 للاشخاص والازمان وتأويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم
 وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على حلق
 الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب خبر
 الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الآخرة من
 عذاب القبر وتفاصيل الحشر والعصر اطول الحيات والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد
 الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من القروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب
 وبالعلة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
 واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشتهر

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
 به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام
 العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
 العلم ايضا (لاستفاء الملائمة) وهو العلم
 العمل ايضا (وقيل يوجب
 فيتنق الملتزم وهو العمل وهو العمل قلنا
 العلم ايضا لوجود الملتزم) وهو العمل قلنا
 لان استلزام العمل للعلم القطعي كيف
 واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين
 في الاشخاص والازمان على ان العلم قد
 يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم
 والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون
 في الآية بذلك المعنى البحت (الثاني في شروط
 الراوي) التي اذا قلنا واحدا منها لا قبل روايته
 (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل
 وهو عقل البالغ) على ما يأتي في بيان الاحكام
 ان شاء الله تعالى فلا قبل خبر المعتوه والصبي

في وجب علم الظن آمنة ومنها ما هو خبر الواحد فيضد الظن وذلك في التفاصيل
 والقروع لاق الاصول ومنها ما وافر واعتقد بالكتاب وهو في الجمل والاصول
 فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عند القلب وهو على رآد
 على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني بالانتم ترجح جانب الصدق الى حيث
 لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
 وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والازم القطع بالتقضيض عند اخبار
 العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهو ناقص العقل من غير صبي ولا جنون فيشبه
 كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
 فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالغته فوق نقصان الصبي لان الصبي قد
 يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق
 بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه
 السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان
 الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن
 الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
 وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة وتحرموا من رمضان فان هذا السؤال والجواب
 يدل على تغير هملوان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال
 مخصوصة فراحده رحمة الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والحوارج
 وتصديق الاسلام اعتقاد حقيقة الامور الحقيقية من الاقرار وعمل الحوائج من
 الصلاة والزكاة وغيرهما فظهر من هملتيان صدقا وان تلازم وجودا
 وقد ذكرنا قول فقه من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال
 الخطابي صنف في المسئلة امامان كبيران واكثر من الادلة للطرفين والحق ان
 بينهما عموم وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا وتحقيق معنى
 الايمان يأتي في الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الاسلام (قوله
 الاول ظاهر) والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور (قوله واعلاء البيان) اي البيان
 باللسان والباء في تصديق صلة البيان اي الاسلام الكامل اي سبق تصديقات
 تفاصيل جميع ما في به النبي عليه السلام باللسان لا بيان للبيان تفصيلا على ان
 تكون الباء يانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
 احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عقدا على البيان
 (قوله تفاصيل جميع ما في به النبي عليه السلام) اي بما يتعلق بآدم تعالى واسماؤه

اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان
 ضابطا لكل التمييز لا يجنب الكذب لعله
 بان لا يتم عليه (و) الشرط الثاني (الاسلام)
 وهو تحقيق الايمان كلان الايمان تصديق
 الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر فتشبه بين
 المسلمين وتبعيته الابوين والجار والى كامل
 يتت بالبيان واعلاء البيان تفصيلا تصديق
 تفاصيل جميع ما في به النبي عليه السلام
 والاقرار به

من العلم والسمع والبصير والتقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها وما أتى به النبي عليه السلام من آحاد المؤمنين به (قوله) وادناه البيان أي البيان باللسان الكلام قيم مثل مامر (قوله ولا عبرة للأول) أي الإسلام ظاهرا أي لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصال إلا أن يظهر أماراته مثل الصلاة بالجماعة وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا ونحوها مما يختص بشريعتنا فإنه حينئذ يحكم بالإسلام بذلك ويقوم اظهر هذه الخصائص مقام التوصيف بعد الاستيصال في الحكم بالإسلام لقوله عليه السلام إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان فعلى هذا يكون قوله للعديد متعلقا بقوله إلا أن يظهر أماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل أن يتعلق بقوله ولا عبرة للأول وحينئذ يكون المراد بالحديث ما روى إن النبي عليه السلام لمستوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال بقوله أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم فقال الله أكبر يكني المسلمين أحدهم يعني لا عبرة للأول بدون التوصيف بعد الاستيصال لهذا الحديث إلا أن يظهر أماراته لكن هذا الاحتمال بعيد عن العبارة والأحسن أن يدرج التوصيف بعد الاستيصال في أماراته لأنه من جملة أمارات الإسلام فالمعنى لا عبرة للأول إلا أن يظهر أماراته كالوصف بعد الاستيصال وكالصلاة بالجماعة فحينئذ في كلامه نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين إذا لم تصف بعد الاستيصال بل لا يستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثاني الثاني) اضرب عن قوله ولا عبرة للأول أي بل العبرة لثاني الإسلام الكامل وهو البيان إجمالا بتصديق جميع ما أتى به فإن في إعلاه أعني البيان تفصيلا حرجا ولذا اكتفى النبي عليه السلام في حديث الأعرابي المذكور آنفا بعد الاستيصال نعم واكتفينا كذلك الآن ويدل عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإنه قد كان هذا الامتحان من النبي عليه السلام بالاستيصال على الإجمال (قوله والاقرار) التظاهر من هذا العطف أن الاقرار جزء الإيمان لا شرطه وقيل شرط على ما سأتى تحقيقه (قوله لا لأن الكفر يقتضي أم) وتلك ذكره بعض الأصوليين في اشتراط الإسلام في الراوي من أن الكفر من أعظم أنواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر أولى بأن لا يوثق به فشرط الإسلام ليتبرج الصدق فأشار

وادناه البيان إجمالا بتصديق جميع ما أتى به بلا تفصيل ولا عبرة للأول إلا أن يظهر أماراته كالصلاة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد في صغيرة بين المسلمين إذا لم تصف بعد الاستيصال حين أدركت من زوجها الاستيصال فإن في اشتراط التفصيل حرجا بل لثاني الثاني فإن في اشتراط نعم ولذا قال وكذا اكتفى بعد الاستيصال نعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار به) باللسان (ولو إجمالا) وإنما اشترط الإسلام لأن الكفر يقتضي الكذب لأنه حرام في جميع الأديان بل لأن الكافر ساعى في هدم الدين تعصبا فبرده قوله في أموره

إلى رده بأن الكفر لا يقتضي لأنه حرام في جميع الأديان فلا يرتكبه الكافر أيضا إلا إذا كان فاسقا في دينه لا مترها فحينئذ يحتمل ارتكاب الكذب لنفسه في دينه لا لكفره بل انما شرط الإسلام لأن الكافر ساعى في هدم الدين تعصبا فيهم به فلا تقبل روايته وقال بعضهم إن الاعتماد في اشتراط الإسلام في الراوي الإجماع عليه وأما قبول أبي حنيفة شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة الحقوق إذا كثرت معاملاتهم مما لا يحضره مسلم فلا يقاس عليه الرواية لتبوت ضرورة (قوله بأن لا يقوت منه شيء) أي بأن لا يقوت من السامع شيء من الكلام (قوله من أزدري نفسه) أي احتقر (قوله وهو نوعان) أي الضبط بالمعنى المذكور نوعان (قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه أم) ولهذا رجحنا رواية ابن عباس أن النبي عليه السلام تزوج بميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الأصم أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس قتيها (قوله ليستدل بذلك) دليل لا اشتراط العدالة (قوله تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة) قوله على ملازمة التقوى والمروءة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المعتدع أما الكافر والفاسق فظاهر وأما المعتدع فإن كانت بدعته تضمن التكفير فيكفره قوم دون قوم فنكفره بها فهو عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهي عنده كالبدع الواضحة فلا تقيد روايته وإن كانت بدعته لا تضمن التكفير قيل إن لم تكن واضحة قبل اتفاقا وإن كانت واضحة فكفى الخوارج فردة قوم وقبله قوم واستدل الراد بقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق فلا يقبل واستدل القائل بقوله عليه السلام نحن نمحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه واختار الراد ترجيح الآية على الحديث أما أولا فلأن الآية متواتر والحديث خبر آحاد وأما ثانيا فلخصوصها بالفاسق والحديث عامه والعدل ودلالة الخصاص على ما قبله أظهر إذا العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخصاص لاحتمال التخصيص وأما ثالثا فلأن الآية ليست بمخصصة إذ كل فاسق مردود الرواية والحديث مخصص لا يجبايه العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق فظاهر إذا ظن صدقه ولا يعمل به اتفاقا فإن قيل إن قتل عثمان رضي الله عنه بدعة واضحة ومع هذا فالصحابه كانوا يقبلون قتله عثمان شهادة ورواية وهو إجماع على قبول رواية المعتدع بالبدعة الواضحة أجيب بأننا لم نقبل إجماعا ولو لم فلان إجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا

(و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معارضة الأول (حق السماع) أي سماع الكلام كما هو حقه بأن لا يقوت منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا ممكن أن ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فإن فهم تمام معناه ليس بشرط إذ المعنى في حقه نظمه المعجز المتعلق به أحكام مخصوصة والمقصود في السنة معناه حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستقراء الوضع له (و) الرابع (المراقبة) أي الثبات على الحفظ إلى حين الأداء من أزدري نفسه ولم يرها أهلا للتبليغ قصرت في شيء منها ثم روى توفيق الله تعالى لا يقبل وإنما اشترط الضبط لأن طرف الأصابة لا يترجح إلا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (و) ظاهره ضبط معناه أي الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خاتمة أو مساهلة حجة وإن وافق القياس (وباطنه ضبطه) أي ضبط معنى الكلام (قوله) من حيث تعلق الحكم الشرعي به (وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة) وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راحة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه

لبعضهم فان القتل لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهادا
وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهب اولاهل مذهبه قبل سواء
دعا الى بدعته او لا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب
الى الشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به
عند اثبتنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبار) قد اضطرب فيها
الرواية فروى ابن عمر رضي الله عنه تسعا للشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
الحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه
السرقه وشرب الخمر (قوله والتطيف بحجة) اي التقص في الكيل والوزن بحجة
(قوله والمستوراه) اذا جهل حال الراوي من العدالة والفسق لم تقبل روايته
عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابي حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته
ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف
ماليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من
قول العدل لا اختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فقبيل معمول
بها في غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكره من
زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لا محالة فيجب العمل به
مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي فانهما لما كانا
مانعين عن قبول رواية صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن
ظن عدم الفسق في المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه
السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الطاهر منه العدالة فتحكم بقوله
واجب منع ظهور العدالة فان القرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
بيان مسياتي ذكره في الاقطاع الباطن (قوله والعبادة) بفتح العين اما جمع
عبدل في معنى عبد كز يدل في معنى زيد او اسم جمع غير مبني على واحد
كذا في المغرب وهي ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمرو واربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو وابن عباس وابن عمرو

وابن الزبير ولم يذكر وافهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكر
ابن عمرو وابن الزبير لانهم ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادة ههنا عبادة
الفقهاء (قوله سواء وافق القياس او خالفه) يعني يقدم خبر الواحد على القياس
سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجب
لاموجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقهاء اذا وافق
القياس لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في تحريمه
كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فتحريمه انه اذا خالف
القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والاخر اخص
فالجمع بينهما ممكن واجبا جاعا بان يخصص الاعم بالاخص على ما تقدم
في تخصيص العام بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين
ويطال كل واحد منهما ما يثبت الاخر بالكلية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين البصري
ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
فتتبع والا فالحكم مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجح
على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في القرع قطعيا فالقياس مقدم ولن كان
وجودها ظاهريا فالتوقف وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم على القياس
واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يمحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض
النقل حيث يمحتمل الغلط والتسيران والكذب والقياس يمحتمل باصله اي علة
التي يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض
ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمل التلويح انه على تقدير ثبوت العلية فيه
قطعيا يمحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
القرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر
الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق قوله وهو عارض كذا في التلويح والتوضيح
ولما كان الوجه الثاني مبني على الاول بطريق التسليم لم يجعله الشارح
وجها مستقلا من الاول بل جعله مبني عليه ثم لما كان كلام التلويح
والتوضيح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد
بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها لا في المقيس عليه عدل رجه الله الى ما ترى

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه
(مطلقا) اي سواء وافق القياس او خالفه
وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورده
بانه يقين باصله وانما الشبهة في قوله وفي القياس
العله محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه
يمكن ان يكون لخصوصيته اثر في القرع
مانع (والا) اي وان لم يكن قديما كما في حريرة
وانس رضي الله تعالى عنهما (قرده) روايته
(ان لم يوافق) الحديث الذي رواه

وهي قسمان قاصر ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل المانع عن المعاصي وكامل
وليس له حد تدرك غايته والمعتداني كماله
وهو ما لا يؤدي الى الحرج (و) هو (رجحان
الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما
كانت العدالة هيئة نفسية نصب لها علامات
هي اجتناب امور اربعة وان لم يجمعية لان
في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة
الاول الكبار والثاني الاصرار على الصغار
قد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع
الاستغفار والثالث الصغار الدالة على خفة
النفس كسرقه لثمة والتطفيف بحجة والرابع
المباح الدال على ذلك ككسك اللعب بالجمام
عوا الاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على
الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء
لا يجنب الكذب فخير الفاسق والمستور
وهو من لا يعلم صفة حاله مردود البحث
(الثالث في) بيان حال الراوي وهو ان عرف
بالرواية وشهرها (فان كان) ذلك المعروف
بها (تقيا) كالمحقق الراشد والعبادة

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقبلا عليه وعدم تحقق العلة عدم
تحققها في القياس عليه لعدم تحققها في نفسها لكن كل من هذين الوجهين
كافي ههنا اي في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله
عنه ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
لولا هذا القضيانه بالقياس ولولا لاتفاء الشيء لنبوت غيره فدل على انه اتقى
العمل بالقياس لنبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
باعتبار منافعها فترك خبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الابل وكذا
في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
فلاترك الزوجة منها فاجاب عن رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فارجع اليه
وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لم تقدم الاضعف على الاقوى
واللازم باطل اجماعا فاللزوم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان
الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع وتفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
اصل القياس خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
كثيرة فاحتمال الخطأ فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفقهه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة
التجوز وباعتبار حكمه التسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات
بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعبر على انها تأتي مثلها في القياس ايضا اذا كان
أصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشترع عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي توثا واما مامسته النار قال لو توثأت بماء
سخن ا كنت توثأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف
من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكى عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك
عالية عنه واجيب عن الاول باننا لانسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

انما تركوه لعدم ثقة الراوي او لمعان اخر عارضته وعن الثاني بان خبر الواحد حجة
بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر على ما تقدم (قوله قياسا اصلا) اي
ان خالف جميع الاقضية التي لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه
بل كان ثبوت اصولها بخبر راوي معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كان
ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا
ثبوت اصوله بخبر راوي معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعترض
عليه بوجوه الاول ان الشبهة في القياس في امور مستعدة على ما تقدم اتفاقا بخلاف
خبر الواحد فان الشبهة فيه في امرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلا نه نقل
عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان
صاحب الكشف نقل ان الفرق الذي ذكره المصنف بين خبر الراوي المعروف بالفقه
والرواية وبين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من
غير تفصيل (قوله وذلك) اي رد رواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل
بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاد النقل بالمعنى عند
العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
ضربته بجمته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشدة وترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثيرة اللبن (قوله فوجدناها محفلة) قال في المصباح حفلت
الشاة بالنقل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن في ضرعها فهي محفلة وكان الاصل
حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهي محفل لبها انتهى فيكون معنى الحديث
على الاصل فوجدناها محفلة لبها (قوله ووجه كون هذا الحديث اه) حاصله
ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن
اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدرا بالمثل او بالقيمة
فما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا
لاننا اشترطنا ذلك في ضمان العدوان فان من اتلف حنطة من صبرة او شيئاها من
قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمر ان
يتفق على شيء ثم يحلف المتكر للزيادة ان ادعاها الاخر فكذا ههنا ثبت انه مخالف
للقياس الصحيح (قوله بالمثل) اي في المثليات (قوله بالقيمة) اي في القيمات
(قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع في رده بناء على مخالفته لجميع الاقضية (قوله
قلنا هذا ليس من ضمان العدوان) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح

(قياسا) اصلاح حتى ان وافق قياسا وخالف
آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان
شائعا فيهم فاذا قصره الراوي لم يؤمن ان
يذهب شيء من معانيه فدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو
ماروي ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه
السلام قال من اشترى شاة فوجدناها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضى
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلام من اعتدى شقصا له
في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المتفق على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته
للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا
هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه
بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بل ارضاء لان البائع انما رضى بحلب الشاة
على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت
فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة
العدوان الصريح

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلامه
 الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع
 في ضمان العدوان بالمثل او العدة فكان عدم مقبوليته مخالفة للكتاب والسنة
 والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم المقبولية بخالفته الآية واقل كلامه
 بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب
 والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان
 صريحا وذلك لان المشتري انما اتلف ما اتلفه من اللبن لشبهة الملك لاغصبا
 (قوله وان لم يعرف الا بحديث واحد) وهو المسمى بجهول الرواية عندهم
 لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براوى والكلام فيه (قوله بشهادة الرسول
 عليه السلام) حيث قال خير القرون قرني الحديث (قوله ليضاف الحكم الى
 النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله في روع) بفتح
 الباء واحباب الحديث يـكـسـرونها (قوله بخالفته القياس عنده) وذلك
 لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
 فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل
 الدخول بها وكهلا لك المبيع قبل القبض (قوله في بيان الاقطاع) وهو ضمان
 ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا
 للكتاب والخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تم به البلوى واما لامر
 يرجع الى نفس الناقل كقتصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر
 المغفل او في العدة كخبر الناسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر
 غير ذلك كعارض العصاية عنه على ما سياتي تفصيله (قوله وفي اصطلاحنا ترك
 الواسطة اه) اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ماسقط من اسناده
 راوى واحدا فاكتر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه
 واصوله ان ذلك يسمى مرسل او به قطع الخطيب ولهذا قال الشارح رحمه الله
 وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فاشار باطلاق الواسطة الى
 قوله واحدا فاكتر وقوله المروى عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف
 المحدثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالمروى عنه في اصطلاحنا اعم من
 الرسول عليه السلام غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما ياتي
 من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي مارفعه التابعي
 الى النبي عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدى وقيس

(وان لم يعرف) الراوى (الاجماع) الحديث
 او حديثين فان لم يظهر حديثه (في السلف
 جاز العمل بها) اى بروايته (في القرون
 الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك
 الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام
 (ان واقته) اى روايته القياس ليضاف
 الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة
 الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث
 (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان النسق
 لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان
 ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان
 قبلوها) اى السلف الرواية بان رويوا عنه
 وشهدوا بحجة حديثه (اولم يظعنوا) في
 روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكون في
 موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق
 ولا يهتم السلف بالتصريح (وكذا يقبل)
 حديثه (ان اختلفوا فيه) اى بان قبل البعض
 ورد البعض (مع قتل الثقات عنه) لا مطلقا
 بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل
 ابن سنان في بروع مات عنه اهلل بن مرة قبل
 الدخول ونسجته المهر فتضى عليه السلام لها
 عليه بمهر مثل نسائها قبله ابن مسعود ورده
 على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات
 كابن مسعود وعقمة ومسروق وغيرهم
 فعملنا بما رواه القياس عندنا فان الموت
 كالدخول ببليل وجوب العدة في الموت ولم
 يعمل به الشافعي لخالفته القياس عنده

ابن ابي حازم وسعيد بن المسيب ومن صغار التابعين كالزهري وابي حازم ويحيى
 ابن سعيد الانصارى وهو الذى اسنده الشارح الى المحدثين الثالث مارفعه
 التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون مارفعه التابعي
 الصغير الى النبي عليه السلام داخل في المنقطع عند المحدثين وهو ماسقط من
 روايته راوى واحد غير الصحابي تابعيا ودونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل
 الحديث ان المنقطع عندهم ماسقط من روايته قبل الوصول الى التابعي راوى واحد
 وان كان اكثر من واحد فمفضل فعلى هذا لا يكون ماسقط منه تابعي منقطع
 مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعلا فراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده
 وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه مارواه التابعي عن النبي عليه
 السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
 وكلاهما شامل لكل ما يتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صار اليه
 طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث الاستعمال
 مارواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالاقطاع مارواه التابعي
 عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المروى عنه
 كما في اصطلاحنا المذـكـور آنفا ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند
 المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لا يدوان يكون قبل النصيب فيكون بين
 الراويين لا بينه وبين الرسول ولفظ المروى عنه صادق على الرسول عليه السلام
 ايضا دون لفظ الراوى (قوله وان ترك اكثر من واحدة سمعه مفضلا) المفضل
 ماسقط من اسناده اثنان فصاعدا من اى موضع كان سواء كان الساقط صحابيا
 وتابعيا او تابعيا ودونه او صحابيين او تابعيين لكن شرط ان يكون سقوطهما
 من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده
 فليس بمفضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به العراقي (قوله والكل
 يسمى مرسلا) اى كل من المنقطع والمفضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى
 مرسلا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر في اسناده واسطة مطلقا على ما ذكره
 آنفا فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الاربعة (قوله لانه محمول على السماع)
 اى من رسول الله الا اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
 قليل النجبة مع رسول الله وكان يروى عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابي
 اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره يحمل على السماع
 من رسول الله وان احتل الارسال فيكون مقبولا قال ابن الصلاح انما لم نعد

(وان ردوا) اى السلف روايته (رقت)
 روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه
 السلام لم يجعل لها فقة ولا سكتى وقد طلقها
 زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة
 البت (الرابع في) بيان (الاقطاع) اى
 اقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام
 وهو نوعان الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو
 لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك
 الواسطة بين الراوى والمروى عنه وفي
 اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
 وبين الرسول عليه السلام فان ترك الراوى
 واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم
 يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سمعوه مفضلا والكل
 وان ترك اكثر من واحدة سمعه مفضلا والكل
 يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول
 مرسل الصحابي والثاني مرسل القرون الثاني
 والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع
 المرسل من وجه المستند من وجه آخر
 (ويقبل مرسل العدل في كل عصر والرابع
 على الجماع

في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما روي به ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسمعه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قاذحة لان الصحابة كلهم عدول وتعقبه العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس وبقية العبادة رويوا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لا مطلق روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم الموصول فلا يرد ذلك واختلافه في تعريف الصحابي والمختار مسلم رأى النبي عليه السلام ولوساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يرو (قوله ويقبل مرسل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يستند غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفا او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اصحابنا او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلا تنال الثقات من التابعين كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم يتكرفكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارقا للاجماع فكيف او يخطأ قطعوا ولا يلزم متنى بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقا مكفرا او يخطأ قطعنا انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما ان الساقط في الاستناد من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاستناد الموهوم جماعة عن عدل تدليس واهل القرنين لا يهتمون بذلك وقوله الموهوم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاستناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهوم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه لم يسمع منه تجوز عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه اولقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دل عليه لانه انما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس للشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من

(و) يقبل مرسل (القرنين) اي الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلا تنال الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانياً فلا تنال المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاستناد الموهوم بجماعه من عدل تدليس واهل القرنين لا يهتمون بذلك واما ثالثاً فلا تنال الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلا تنال يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولي

اسم او كنية او نسبة الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو ذلك كي يوعر الطريق الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروي به عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الاول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيسوي الاستناد كله ثقات فالتدليس اللازم فيما نحن فيه اعني انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انب الثاني ان الكلام في لرسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على من روي عنه فلا تنال يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولي والمعقول وجه آخر وهو ان العادة جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاستناد طوى الاستناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاستناد نسيه الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه (قوله ولذا قلنا) اي ولاجل ان مرسل القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مستنده عند التعارض لان المرسل واضح عند الراوي بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند كان كالمشهور فينبغي ان تجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز بالمشهور قلنا ان هذه المزية للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم تجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة فيها ثبتت بالتنصيص فتكون فوق ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعي) هو يقول انه لا يقبل الا باحد امور خمسة على ما ذكرناه آنفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه وحاصل الجواب عن الاول انما لا نسلم ان المرسل عقل عن حال من سكت عن ذكره في الاستناد بالارسال كيف وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاستناد غير مشتم بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثني الثقة حدثني روايته يعني ان الراوي العادل اذا اهتم المروي عنه واثني عليه بالخبر وقال حدثني الثقة او العدل او من لا اتهمه ولم يعرف من اسند اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يهتم بغفلة عن حال من اهتم ذكره من الرواة فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له من الثقة وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني الثقة ومن لا اتهمه ثم انه لم يقبل المرسل الذي يبعثه ولقائل ان يقول لا يصلح هذا الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالثقة في تلك المواضع ابراهيم بن اسماعيل ومن لا اتهمه يحيى بن حسان وصارت الكناية

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي) هو يقول اولاً ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية بجهالة الذات اولي وثانياً انه لو قبل في القرنين قبل في عصرنا ادلة تأخير الزمان وثالثاً انه لو جاز لم يكن في الاستناد فائدة فكان ذكره اجماعاً على العبث وهو ممنوع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يهتم بالغفلة عن صفات من سكت عن روايته وعن الثاني انما حدثني الثقة صحت روايته عن ثقة اما الشهادة فنلزمه في الثقة اولاً نسلم الملازمة اما الشهادة بالعدالة في القرنين او الجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انما لا نسلم الملازمة فن فوائد معرفة مراتب الثقة للترجيح

كالسيرة وأجاب عن الثاني بطلان اللازم أولا ثم منع الملازمة مستندا
بمسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة أيضا وسنده ظاهر (قوله لبعض
ما ذكر من الأدلة) اعني الثالث من أدلة أصحابنا والحاصل ان العلة في قبول
ارسل القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولا تابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل
ارسل عدل عن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك
لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كل رسال القرون الثلاثة
(قوله والمرسل من وجهه المستند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل
او اسنده غيره ففي النوع الاول يقبل من قبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اترقوا
فريقين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف
المروى عنه فترجمه باسناده بتدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامة
يقبل لانه يحتمل انه صحيح الحديث ونسب المروي عنه وهو يعلم السماع منه يقينا
فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسنده
لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول فلان فلان لا يقبل او سمعته
منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل هكذا حكى
عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من قبل المرسل أيضا واما من لم يقبلوه فقد
اترقوا فريقين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارساله احفظ من اسنده فالحكم لمن
ارسله ولا يقدح ذلك في عدالة من اسنده وبعضهم قال اسنده حديثا ارسله الحافظ
يقدح في عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل
حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين
احدهما ان سكوتهم عن ذكر المروي عنه اقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد
الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على
التعديل على ما بين في محله والثاني ان حقيقة ارسال تمنع القبول فشبته تمنع
ايضا احتياطوا ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال
فيه ولا شبهة وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة ارسال لا شبهة واستدل العامة
ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق يعني ان عدالة المسند على ما هو القرض تقتضي القبول وارسال المرسل
لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند لئلا يكون المرسل مجمعا مسندا فلا يقدح
ارساله في اسنده الاخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فلي هذا كان القبول
لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لاني المسند قلنا المرسل اذا اسند

(واختلف المشايخ فيمن دونهما) أي قبول
مراسيل من دون الفريقين حال بعضهم منهم
الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من
الأدلة وقال بعضهم منهم ابن امان لا يقبل لانه
زمان قسوا القس وتغير عادة الارسل الا ان
يروى الثقات مرسله كما روي اسنده بكراسيل
محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند
من وجه آخر (يقبل) عنده من يقبل المرسل
واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم
بمنع الاقطاع الاتصال ترجيحاً للبرح على
التعديل ولان حقيقة ارسال تمنع القبول
فشبته تمنع ايضا احتياطاً وقبله عامتهم لان
المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق
والساكت لا يعارض الناطق ولهذا حال
(في الصحيح) وذلك مثل لا تكلم الا بولي رواء
اسرايل بن يونس مسنداً وشعبة وشبان
الثوري مرسل

من وجه آخر كان القبول حينئذ المرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لا حاجة له
الى التعديل وكان المسند عادلا في نفسه وانما الحاجة الى التعديل في المسند
المجرد اذا عرفت هذا فالشراح وجه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني
ومثله حديث لا تكلم الا بولي (قوله والنوع الثاني باطن) واعلم ان الاقطاع
الباطن نوعان اقطاع لنقصان وقصور في الناقل لا قضاء الشرائط المتبعة
في الراوى من العقل والعدالة وال ضبط وال اسلام على ما ذكر في البحث الثاني
واقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خير المستور وخبر القاص
وخبر المتعنه والصبي والمغفل والمسالخ وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور
فلما قال محمد بن كتاب الاحتمال ان المستور مثل القاص فيما يخبر عن نجاسة
الماء فلذا اخبرنا هذا الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة ان المستور كالعبد لظاهر عدالة المسلم على ما دل عليه قوله عليه
السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من
تعديل المذكر وقد ثبت ان تعديل المذكر مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع
وعلى هذا جواز قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الضمح ظاهر الرواية على
ما ذكره محمد بن ان المستور كالقاص فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطاً لان امر
الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون في احد القرون الثلاثة فانه يقبل على
ما ذكره غير الاسلام لشهادة التي عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة
قالوا كون هذا المستور كالقاص ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً
لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره
عن نجاسة الماء لا غير كذا في الكشف والتقرير لكنه ذكر خمس الاثمة ما يدل على
ثبوت الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان
المستور كالعبد في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهراً الا ان ما ذكره محمد
في الاستحسان اصح لان القس في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور
ما لم تظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لا تتحدثوا عن
لا تعملون بشهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان شهادته لا تقبل مع
ان روايته مقبولة فلما في حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من كاتمه
شهادته ثم لا تقبل شهادته للقس فلا يتناول حديثه العبد لانه لا شهادة له اصلاً
وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفسو الكذب

(و) النوع الثاني (باطن) وهو اما نقصان
في الناقل) لا قضاء الشرائط المذكورة
في البحث الثاني (واما المعارضة للاقوى)
أي يكونه معارضاً لليل اقوى منه (صريحاً
كحديث) أي كعارضة حديث (فاطمة بنت
قيس) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفرض
لها حق ولا سكنى وقد طلقت ثلاثاً (للكتاب)
وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث كنتم
الايمان في السكنى ظاهر واما في الثقة فلان
قوله تعالى من وجدهم يجعل عندنا على قرآه
ابن مسعود رضي الله عنه اتفقوا عليين من
وجدهم قيل القراءة الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر
لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشهرت وقد سبق
في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم
الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها
على الكتاب (و) كعارضة (حديث القضاء
بشاهد ويخبر الحديث المشهور) وهو قوله
عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان
تعريف المبتدأ بلام الاستفراق يوجب
المحصر (او) تعارضاً لا صريحاً بل (دلالة)
وهو فيما (اذا شد) الحديث بين العصابة
(في البلوى العامة)

فلا يعمل به وكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع واما خبر
الفاسق وروايته ليس بحجة في باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه عن
مخطوئته وقال بعض المشايخ انه في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم الرأي
كما في اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
تحكيم الرأي والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمه امر خاص
بالنسبة الى رواية الحديث لانه ربما يتعدر الوقوف عليه من جهة غيره من
العدل فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحري وتحكيم رأيه للضرورة فاذا
حكم رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب فوضا ولم يتيم بخلاف قول الحديث لعدم
الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمه
ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول
الرأي وقيل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام والشراب
وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر
خلقة والعمل بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب ضم
التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحري جائز
فيه لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من يبعث هدية قد لا يجد عدلا يبعثها على
يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هدرا وجوز
قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبي اذا عقلا ما يقولان به
فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يقوض امر الدين اليهما كالكافر على الصحيح على
ما صرح به فخر الاسلام مستدلا بان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية
المتعديّة وهي الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التي تكون للانسان على نفسه
اذا الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها وليس للمعتوه
والصبي ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة لتصرفهما حتى
لو انضم اليهما رأي وليهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء لما احتاج الى
انضمام رأي وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها ايضا فان
اتقاء الاصل يستلزم اتقاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبي والمعتوه من
امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعديّة الملزمة على الغير حتى تمتشى
الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما
اكونهما غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر
الكافر واما خبر المغفل اي شديد الغفلة فلان السهو والغفل يترجح في الرواية

ان يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم
الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم يتقوا الحديث
في تلك الحادثة ولم يتكفوا به دل على زبانه
واقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه
(او) اذا (اعرض عنه الاحصاء) فانهم
الاصول في قتل الشريعة فاعراضهم عنه
عند اختلافهم الى الرأيين دليل اقطاعه
وجود معارض اقوى منه

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق قصار مثل الفاسق
في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
ما في التقرير واما المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ ولا يشتغل
بتدراكه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون الزم من
الخلقة واما خبر صاحب الهوى والبدعة فيهم من يجب اكفاره ومنهم من لا يجب
اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجنونة والثاني يسمى الفاسق
المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا في القسم الاول في قبول شهادته وروايته
فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره فيحصل
الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
لان الكافر ليس باهل لها وكونه متأولا ممتناعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله
اهلا لها فان اليهودي لا يعلم بكفره ايضا ونورعه عن الكذب كتورع النصراني
فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني ايضا فقال الباقلاني ومن
تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفقته وان جهل به لان جهله فسق انضم
الى فسق آخر فكان اولى بالمنع وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطي مخطوئته والفسق في الاعتقاد
لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوهم في الاحتراز عن المخطوئ
وهذا يجعله على الاحتراز عن الكذب اشدا احترازا واما روايته قبل فالتحار عن عندنا
انها لا تقبل ان دعا الناس الى بدعته والا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
من الاقطاع الباطن واما النوع الثاني منه وهو الاقطاع بسبب المعارضة فهو
اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف شيئا منها
كان مردودا الوجه الاول ملخالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ابو عمرو بن حفص
ثلاثا فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
السكنى والنفقة المطلقة المبثوثة ثلاثا او رجعا اما في السكنى فظاهر حيث امر به
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على ما اشتهر من
قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم والقراءة
المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فدل باستمقاق
السكنى والنفقة المبثوثة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لخالفته اياه فكان
مستنكرا وقد روى ان عمر رضي الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لاندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأه لا تدري أصدقت أم كذبت أحفظت أم
نسيت فاتهمها بالكذب والغفلة والتسيان لمخالفتها الكتاب والسنة قالوا امرأه
بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على إيجاب السكنى على
الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
مخالفا للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة وردة غير عمر أيضا
وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه أحد فان قيل قد ثبت عن ابن
عباس رضي الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستكرا
اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للإجماع على
ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان
الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا ينظم لاشبه في منته ولا في سنده بخلاف خبر
الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والقرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما
او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعي في مدلولهما بالاتفاق
واما العام والظاهر فعند من جعلهما ظاهريا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه
عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي
فلا ينسخ به الكتاب ولا يرد عليه وفي كلام نجر الاسلام اشارة الى ان الواجهة
عند من جعلهما ظاهريا ترجح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر
الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث
المعنى فقط دون ثبوت متبهما وفي خبر الواحد الشبهة في المعنى والمتم معا واما
المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه
الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف
لذلك واعترض عليه بالتقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا في هذا
الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك
دليل زيفه وقال بعض الأئمة ان في رواه يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
في استناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً واجيب عنه بان محمد بن
إسماعيل البخاري اوردته في صحيحه وكفى بذلك دليلاً على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعاً على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه
منقطعاً وكون أحد رواه مجهولاً واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه
البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسئلة الأصول
ولانه مخالف لعنوم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة
الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلاً لكن المقدم حق على
زعمكم فكذا التالي واجيب عن الثاني بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من
الغنية فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند
الرسول بالسمع منه او بالتواتر او الشهرة وجوب العرض فيما تردد ثبوته
من النبي عليه السلام اذ هو المراد بقوله اذ اروي لكم عني حديث فلم تكن هناك
مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقاً مع انه يعتبر
في معارضة الكتاب القطعي حتى يخص به عموم الكتاب ويزاد عليه فكيف
يصح هذا اجيب بان المشهور وان لم يفد اليقين لكنه يفيد علم طمأنينة وقريب
الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتاب وان كان قطعياً الا انه لا يكفر باحده
لاحتماله فكان هو قرياً من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو
ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان
المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له مثاله على ما ذكره المصنف حديث
القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على من ادعى
واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه
السلام قسم فجعل البينة للمدعى واليمين للمتكبر والقسمة تنافي الشركة ولو جاز
القضاء بالشاهد واليمين لبطلت هذه القسمة والثاني ان المبتدأ اذا عرّف باللام
يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب
ايضاً وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد باننا لا نسلم ان
مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر
الاستشهاد لا قصر الحجّة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لاستشهادا كعلم
القاضي ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم
وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون
العمل بالحديث مخالفاً للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع في بيان
مبهم احتج اليه بلزم ان يكون حاضراً واللازم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان له والبيان

لشهودين لا للاستشهاد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على
المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفى ما عدا المذكور وليس الكلام فيه
وانما الكلام في الاختصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهوميته
ولان سلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث
المشهور حديث سعد بن ابى وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال أيتقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا آذن فانه مخالف
لحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمنزل جيدها وردتها
سواء او قوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب
ان كان تمر يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمر يعارض الثاني فان قيل انه
تم له كنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتهما بالرطوبة واليبوسة قلنا الاعتبار
لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها وردتها سواء فان قيل لا يلزم
من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة
مطلقاً لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبراً وهو ما يكون موجبا
لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا بعد امتثالاً لطلب
الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً
بمنزل يقتضي اشتراط المماثلة في الكل مطلقاً سواء كانت في حال يوسه البدلين
او رطوبة منهما او يوسه احدهما ورطوبة الاخر فكان اشتراط زيادة مماثلة
باعتبار جودة في احدهما على ما دل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على
الرطب من حيث الادخار ساقط العبرة شرعاً لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد
وانما المعتبر تفاوت يكون بصنع العباد كالنقد مع التسيئة وكذا اشتراط زيادة
مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان
اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا
والالكان ناحنا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقل بالغير المقل
ولم يجوز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان اباحيئة استدلت
بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمنزل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا يكيل لان
التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعاً فاذا كان الرطب تمر اقتد وجد شرط العقد
وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالاخر كيلا جازاً وقال
ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقاً استدلالاً بحديث سعد حيث
قال انه دل باشارة قوله أيتقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل

الاحوال وعند اعتبار اعدل الاحوال تصير اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر
بالخفاف فلا يكون البيع جائزاً لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما
لا يجوز بيع غير المقل بالمقل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقل
لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يجهلان خبر الواحد عند
معارضته بالمشهور كيف وانها مع ابى حنيفة في رد خبر الواحد عند المعارضة
بالمشهور بل لانهما قالوا لا بخلافه بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر
لا يتناول الرطب في العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمر اذا كل رطباً لم يخن
في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة
وشرعاً والعين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب
وصف دافع الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتشيد العين به فلا يقاس البيع
عليه قيل ان حديث سعد مردود لا لكونه مخالفاً للحديث المشهور بل لانه دار
على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد
فيما تم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث وشذ كان ذلك دلالة
المشهور كحديث جهر التسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يحجر
بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض بالحديث
اقوى منه في الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي
قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحتم ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم
الحادثة لجريان العادة في استفاضة نقل ما تم به البلوى فانه عليه السلام
لم يقتصر على مخاطبة الاحاد في مثله بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر
او الشهرة ولما لم يشتر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته واقطاعه فلو علمنا به
لزم معارضة خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالدلالة الدالة على وجوب تبليغ
احكام النبي عليه السلام وتأدية مقالته على الاصحاب والادلة الدالة على عدالة
الصحابة فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الوجه وحها آخر من الاقطاع بل من
الاقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه انما جعل فيما آخر
باعتبار انه يحتمل كلاهما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح
رحمته الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها باننا لانسلم انها قطعية حتى
يرد الخبر بمعارضتها من الاصل الاشتهار لكن وب اصل يطله الخبر قلت ان توفر
الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعيتها واعترض على التمثيل بان حديث الجهر

ولا يفتي على القطن النصف ان عبارة المتن
والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث
(انما في الطعن) اعلم ان الطعن امامن
المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة
اقسام اما الاول فلا تنكاره اما بالقول
او بالفعل والاول اماما بالنفي الجازم والمتردد
او بالتأويل والثاني اماما بالعمل بخلافه قبل
الرواية او بعدها او مجهول التاخير
او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني
فلا تنكاره امامن الصحابة فيما لا يثبت الخفاء عليه
او يثبت له واممن ما ترائعه الحديث فالطعن
مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما
مجهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف
بالنصيحة او بالعصية والعداوة فشرع في
بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال
(وهو) اي الطعن (امامن المروى عنه
قضيها) اي نفي المروى عنه الرواية عنه
وانكاره لها صريحا (جرح) الحديث
المروى لكذب احدهما قطعاً لا يمكن لعدم
تعيينه لا يقطع عدلتهما المتيقنة لان اليقين
لا يزول بالشك كيتين متعارضتين فيقبل
رواية كل منهما في غير ذلك الحديث
(وتردده) اي تردد المروى عنه سواء نفي
ولم يصرف عليه او قال لا ادري (وتأويله للظاهر)
يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد
اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام
وتقييد المطلق (يختلف فيه) اما الاول قال
ابو يوسف رحمه الله تردده جرح واختاره
الكرخي والشبان وسائر المتأخرين

ذي اليمين ليس من هذا القبيل لان اباه كرو وعمر ماروا عنه حديثا بل
اخبراما وقع من الحادثة وذو اليمين ايضا ماروى عن النبي عليه السلام حديثا
بل اخبرما وقع من الحادثة والنبي عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل تذكره انه
ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ كيف وانه لو عمل
بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا يجوز على الانبياء واما الثاني فلا ان الاصل
كما يثبت السهو والنسيان والغلط فكذلك الفرع يثبت ذلك كله في روايته عن
الاصل فهم في الاحتمال سواء واذ اتوا بآيات التعارض بينهما فلم يرجح قول
احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التيمم
للجنب اما تذكرك يا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما
انت فلم تصل واما انا فتمسكت في التراب فصليت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنه لانه كان ناسيا
روايته ولم تذكر وفيه نظر لانه ليس بمماض فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا
عن عمر بل اخبره بالحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم تذكره عمر واما عدم
عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم تذكر الحادثة
ولهذا لم يتعرض الشارح للاستدلال بهما بل امكنني بالمثال المذكور ومن
امثله ذلك ان محمد احين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف انكر ابو يوسف على
محمد ست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل اصرت على روايته
تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يقطع الخبر بانكار الاصل
(قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث امامن او ظاهرا او مجمل او مشترك فان كان
نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يثبت الغير فلا وجه لخالقه
ايه الا لاطلاعه على النسخ ولعل النسخ عنده لن يكون النسخ عنده من
المتحدثين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا لحمله الراوى على غير ظاهره
فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوى وتأويله واجب
لانه لم يحمله الاقرينة معانية لان النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم لتعريف
الاحكام خاليا عن القرينة والراوى عنه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلح
للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصري وعبد الجبار ان لم يكن
لتأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبي عليه السلام وجب المصير
اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص اوقياس

او غيرهما وجب النظر علينا في دليله فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك ولم نطلع على ما اخذ وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان مجعلا او مشتركاً وجله الراوى على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوى لما مر من ان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة والراوى عنه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعيينه احد وجوهه رد لباقي الوجوه ويصلح ترجيحها وان لم يكن حجة على الغير وتحقيقه ان الراوى اذا عين بعض محتملات المشترك او المجل من الحديث وجله عليه فذلك التعيين منه رد لباقي الوجوه لكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هي الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملاً للمعاني والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلاً لذلك الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كاجتهاده فوجب فيه التأمل فان اقتض حله وجهه يوافق تأويل الراوى وجب على ذلك المجتهد اتباعه والاعمال بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقتوال وقد اقول ابن عمر بالابدان وجله عليه وقد حل اصحابنا على التفرق بالاقتوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد بالتفرق بالاقتوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها وما بعده فاطلاق المتبايعين مجاز بطريق الاول او الكون والحل على الحقيقة الاولى (قوله اي بعد الرواية عنه) هكذا وقع في اكثر النسخ المقررة علينا والاولى ترك كلمة عنه على ما وقع في البرزوي لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اي الراوى بعد روايته لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لو كان خلافه باطلا) بان خالفه لقلة المبالات بالحديث او لفضله او لسيان قد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل فاسقام مقصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كالومات اوجرت قلنا ان الحديث قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية عنه من الاسناد اليه فاذا لم يحتز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كائنا ما بين قطعاً فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اي بالراوى (قوله والطعن امامنا من غيره) اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث من قبل غير روايه يتقسم بالتسمية الاولى الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله وما يكون من قبل ائمة الحديث ويتقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمل

واما

واما الثاني فينقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون الطاعن به موصوفاً بالاتقان والنصيحة والى ما يكون موصوفاً بالعصية والعداوة مثال الاول وهو ملحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي فجعل النقي الى مدة السفر من تمام الحد (في غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخفاء لم يعملوا بهما وهم الاثمة والحد ومقوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من قناه بالروم من تدا ان لا يتنى ابد او قال على كفى بالنقي قننه فعلم ان النقي الواقع من عمر لم يكن حداً علما بالحديث اذ لو كان حداً لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الخلف منه فاللزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مقوض رأى الامام كائني رسول الله هيت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النقي حداً بالايجاع واذا كان النقي سياسة لاحداً علما بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمراء) اعلم ان الامام اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضهم بين الفاتحين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج وقال الشافعي له ذلك في الرقاب دون الاراضى لانه عليه السلام قسم خيبر وحنينا حين قصهما وكذلك فعل في كل بلدة قصها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم واراضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخيبر وغيرها فخرقنا ان ذلك لم يكن خيما من النبي عليه السلام على وجه لا يجوز غيره والامام امتنع عمر رضي الله عنه (قوله كحديث زيد بن خالد الجهني) روى ان النبي عليه السلام قال الا من ضحك منكم فقهمة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اي فقهمة في صلاته وقد خفي ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث) اعلم ان الطعن من ائمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ليس بثقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لا يصلح

٥٨ ز في

ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الفاتحين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن خيما فيقتضير الامام في الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل الخفاء فلا) اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالتهمة لانه لا بد من لاسما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فجملة) اي يحمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او متروك او رواه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسما في القرون الثلاثة ولان قبوله يطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف قضيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متبهما بالعصية كطعن المحدثين في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفرع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الا حاد لا بتواترها على اليقين (وهو) اي محل الخبر

اي بعد الرواية عنه (بعضها يقينا) بان كان الحديث ناصيا معناه غير محتمل لما عمله (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحتمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالمعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امامنا من غيره) اي من غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحيحا لا يحتمل الخفاء عليه فخرج) اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الاتساق مثاله قوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زني غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فان الخفاء الراشدون لو عملوا بهما وهم الاثمة والحد ومقوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من قناه بالروم من تدا ان لا يتنى ابد او قال على رضي الله عنه كفى بالنقي قننه فعلم ان النقي من عمر كان سياسة لاعلا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ

(اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر
 اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما
 عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام
 محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
 دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة
 واحكامها فقال (فالعقوبات) سواء كانت
 خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
 ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية
 على العقوبة كما خلا ككفارة القطر من
 الكفارات او على المؤونة كصدقة القطر
 او مغالبة عنها كالعشر (ثبت بخبر الواحد
 بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط
 (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اي في
 العبادات لا تنافي بين الشرائط (وان قبل)
 خبرها (في الديانات) كالاخبار بطهارة
 الماء ونجاسته (بالتحري) اي بشرط انضمام
 التحري اليه وذلك لان الطهارة والتجاسة امر
 لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير
 من الاحوال لا يكون العدل جاضرا عند
 الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج
 فلا يكون خبرها ساقط الاعتبار فوجبنا
 انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث
 فان ناقليهم العلماء الاتقياء فلا خرج اذالم
 يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث
 (ولا) يقبل (خبر الصبي والمعتوه والكافر
 مطلقا) اي في الاحاديث والديانات لا تنافي
 الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في
 قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى
 عن ابي يوسف واختاره الحصان انه يقبل
 فيها دلالة الاجماع على العمل بالينة وانها
 بخبر الواحد

بما اوجب

بما اوجب ابو يوسف حد الزنى بالواطعة بدلالة نص الزنى مع ان مواضع الشبهة
 مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة ودلالة الظني ظني ايضا فاذا جوز
 اثباته به فخير الواحد اولى اذ القياس يعارض العام المخصوص دون خبر الواحد
 ويستدل ايضا بان الحد وشرع على من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر
 الشرائع واحتمال مجزئ الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك
 الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به
 شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث
 استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا تخلو عن شبهة والعقوبات تندري
 بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول
 ان الحدود وانما ثبت بالينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا تثبت به
 ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقياسا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب
 عنه انهم لم يطعنوا بثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالينة بطريق القياس حتى يقال
 انه لم يصلح مقياسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالينة وحاصل
 جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فثبت به الحدود بخلاف
 خبر الواحد فانه ظني فلا تثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص
 قطعي قطعي ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس قطعي ايضا كما في النص
 الوارد في رجم ماعز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالاته والجواب عن قولهم
 والعقوبات تندري بالشبهات ان مثل الشبهة المتكينة في الدلائل موجودة ايضا
 في الينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان
 الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لايجب الحد ابتداء لان وجوب الحد
 ثابت بآية السرقة والزنى والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة
 بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به ابتداء في حق من لم
 ثبت الحد في حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لا في اظهارها به عند القاضي
 فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بجحد
 الشرب لانه لم يثبت قطعي من الآيات والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت
 ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكتفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما)
 كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحدا منها
 اخته من الرضاع وكالحرية في ملك اليمين بان اخبره عدل بانها حرة الابوين فان
 هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق
 غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي
 انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات
 تندري بها وانما ثبت بالينة بالنص على
 خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بجحد
 برويه الواحد على ثبوتها بالينة والثابت
 بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر
 الواحد ليس في هذه المرتبة (واما حقوق
 العباد) وهي باقسامها الثلاثة ثبت بخبر
 الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر
 يكون في معنى الشهادة (ففيه الزام محض)
 كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية)
 فلا يقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة
 والعدد عند الامكان) حتى اذ لم يمكن عرفا
 لا يشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية)
 التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه
 معنى الزام فيحتاج الى زيادة توكيد
 والشهادة بهلال القطر من هذا القبيل لما فيه
 من خوف التزوير والتليس (وما لا الزام فيه
 اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا
 والودائع والامانات وما اشبه ذلك ثبت بخبر
 الواحد (لا يشترط فيه الاتقياء) فيقبل فيها
 خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه
 لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان
 في اشتراط العدالة في هذه الامور رعاية الحرج
 على ان المتعارف بعث الصبيان والعبد
 لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما
 للعاملات الخيسة سيما لاجل الغير بخلاف
 الطهارة والتجاسة

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاغ بخبر الواحد خلاف مالك
وفر قاعدا هما بين الرضاغ الطارئ والرضاغ المقارن للعقد وقد ذكرناه
في شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله بهلال النظر) لانهم ينتفعون بالنظر
فيكون حالهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام محض
فشرط العدد بخلاف فلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
(قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل به
فلم تكن الضرورة لخبر القاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم
احد ارفقه قلنا يجب ضم التحري ترجيح الطرف قول القاسق على الاصل حتى
ان القاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان في تحريمه كذلك يترك الاصل ويعمل بخبر
القاسق ولو كان في تحريمه طهارته عملنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل اه) فان
فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذا نفيه وباعتبار كونه تصرفا
في خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملا بالشبهين) فان كونها مما فيه الزام
يقتضي اشتراط العدد والعدالة معا وكونها عملا بالاصل يقتضي عدم اشتراطهما
معافا شرطنا احدهما دون الاخر عملا بالدليلين (قوله في نفس الخبر) لا بد
اولا من بيان تحديده على ما شعره قوله في نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع
واعلم انهم اختلفوا في تحديده قبل لا يحد لتعسره على ما قالوا في تحديد العلم وقيل
لانه ضروري واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين
احدهما ان كل احد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا
فان خبر المطلق كذلك ضروري لانه جزء من المقيد وجزء الضروري ضروري فان
قبل الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل
الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال والذي
لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمنع
ان يكون حاصل بالضرورة وبالا استدلال لتناقضا حاصله انه يجوز ان يكون
الشيء ضروريا وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيتها التفرقة بين الخبر
والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون
الا بعد معرفتهما فيكون تصورهما بدعي لان السابق على البديهي بدعي
البدعي واجب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشيء
ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتغيرا واذا تغيرا
فتقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا

وهو

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورية حاصلة ان الضروري هو حصول الخبر دون تصوره والتزاع
في تصوره دون حصوله وعن الثاني بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصور والتزاع
فيه والا كثر على انه يحدثم اختلفوا في التحديد اقول عرفة الجمهور بانه هو الكلام
المتمم للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء
وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
المتكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به وليس اياه كن صالحا فلا تصاف بكل منهما بدلا عن الاخر على
السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما عملا بمقتضى الكذب قطعنا وخبر
الكاذب مما لا يمتثل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
للاواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للاواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان
الصدق والكذب بدعيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لقبه الخارجية
فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد دفع ايضا بان المأخوذ
في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اغنى مطابقتها
للاواقع وعدم مطابقتها وما اخذ في تعريف الخبر هو الصدق والكذب الذي هو
صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المتمم للصدق والكذب ولا ينبغي
عليك ان هذا القائل مازاد على تعريف الجمهور بالا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
معرفة على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
توقف الشيء على نفسه ثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفة ابو الحسين
واساعه بانه هو الكلام المقيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا ونقيا وارادوا
بالكلام هو المنظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرحوا به واخرجوا عن
الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتصلة لاولئك
وما انتظم من المسموعة التي لا تميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي بالشخص
متكلم في اللغة واورد عليهم بنص قوله بانه كلام ولا يتناوله التعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهمزة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

فان ضروريتهما غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه
كعزل الوكيل وخبر المأذون وفسخ الشركة
والضاربة وجوب الشرع على المسلم الذي
لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر
الشرائط (اما العدد والعدالة عنده) اي
عند ابي حنيفة رحمه الله (ان كان الخبر
فضوليا والا) اي وان لم يكن الخبر فضوليا
بل وكلا او رسولا (فلا) يشترط العدد او
العدالة بل قبل خبر الواحد غير العدل وذلك
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فيقتل عبارتهما العدالة ونحوها في
شرائط الاخبار من العدالة والفضولي وانما
الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما
استكتفي باحد الامرين عملا بالشبهين
(وقالا هو) اي القسم الثالث الذي فيه الزام
من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام
الثلاثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث
ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة
قلنا فيه الغناء شبه الالزام الجبث (السابع
في نفس الخبر)

يقيد المقيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النبي والاثبات المركبات
الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى
معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها
الخبرية كإفادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو
الغلام الذي زيد وليس زيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسجوعة المتميزة
ومقيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا ونفيان هما مقيدان اضافة غلام الى زيد
اثباتا في الاول ونفيا في الثاني مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما
الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجيب بان المراد
بالاثبات والنفي في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اعني ايقاعها
او انتزاعها وليس في شيء من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة
الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول بالمقتضى تصريحه نسبة معلوم الى
معلوم بالنفي والاثبات وهو قريب لتعريف ابي الحسين لان المراد بالمقتضى هو
المقيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموم الى
صفة المعلوماتية واورد عليه بانه يقتضي ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه
من الوجوه لا يثبت ولا ينفي خبرا لا متنازع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه
معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان ما لم يعلم بوجه
من الوجوه اعني المجهول المطلق له ذات وصفة فذلك الصفة اعني مفهوم
اللامعروفة معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة
باللامعروفة اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما في قولك ما لا يعلم بوجه من
الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحه لان يحكم عليها بانها متصفة
بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة فعلمويتها باعتبار التوجه اليها
بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حيز
الخبر ومصححة للحكم عليها بانها لا تثبت ولا تنفي اي لا يحكم عليها اصلا سوى هذا
الحكم (قوله وهو انواع اربعة) شروع في تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة
فباعتبار قائله ينقسم الى موثر ومشهور واحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي
استعمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يفعلها الخبر
في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالاختمال بالصدق والكذب
على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح المفتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة
او لا وقوعها على ما زعمه التفازاني ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

بالمعنى

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم
صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان الدليل
القاطع دل على عصيتهم من الكذب وحكمه
الاعتقاد بصدقه والامثال به قال الله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه الآية (و) الثاني
(ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده
بالاسان

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والا فـ كذب وقال الجاحظ
ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياها لان الخبر اما ان يكون مطابقا
للواقع او لا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني اما
ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
اعتقاد اللامطابقة او لا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا فنصار ستة
اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق له
مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
واحج بقوله تعالى اقترى على الله كذبا بم به جنة ووجهه ان النبي عليه السلام
لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق منع الخلو في الاقراء واخبار
من به جنة والاقراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
فسيا له ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
الخبر لا لاعتقاد السامع وبان المعنى اقترى ام لم يقتريكون مجنون لان المجنون
لا اقراء له قصد اولم يقصد للجنون حاصله ان التردد بين الكذب وغير الخبر لان
مؤداه اقترى ام لم يقتري بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب او ليس
بمجنون به وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذي
اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقد للمعبر او لا فان طابق
واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان اتفاقا او بائنا المطابقة او الاعتقاد
او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله
تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك رسول الله والله يعلم انك رسول الله
يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على
اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على كذبه تعالى اياهم بقوله ان
المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله تشهد والاخر قوله انك رسول الله
والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
المطابقة فكانت خبرا كذبا وورد بانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق
الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا للخبر واذا اتى احدهما او كلاهما
كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعاً والابطال دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فاللزام
مثله اما الملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المعجزة قطعية وتختلف
المدلول عن الدلالات القطعية يمنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
العقلية التي يمنع التخلف عنها عقلاً على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة
المعجزة عقلية يمنع التخلف عنها عقلاً وان لم تعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان
خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى لكونه ممنوعاً ومن
القطعية العادية التي يمنع التخلف عنها عادة على ما ذهب اليه اكثر المتأثرين
وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى خبره ثم صدق هذا النوع من الخبر
اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري
بمضمونه من غير الخبر اي بكونه موافقاً للضروري بان يكون متعلقه معلوماً
لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر
الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعاً بالنظر
والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا نحو العالم حادث
وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمثل بأمره واما معلوم كذبه كدعوى
فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاستغفال برده واما محتمل للصدق
والكذب بلارجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يبين لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق فباقيسوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط
المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه
مع قطع النظر عما اضيف اليه محتملاً للصدق والكذب (قوله فانه محتمل للصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب) يعني اضافته الى الفاسق لا يخرج الخبر عن
وضعه الاصل اعني احتماله للصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصل
في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصل) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
قام اوليس بقائم مثلاً مشتملة على حكم ايجابي او سلبي مفعول للخبر في خبره هذا
وبعبارة عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعني الاتباع والاتزاع وهذه النسبة
الذهنية ان طابقت النسبة التي بين زيد والقيام في الخارج في الكيفية بان تكونا
شويتين معا او سلبيتين معا كان الخبر صادقاً وان لم تطابقها بان كانت الذهنية
شويتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذباً وتحققه ان الجملة
الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بمحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة

للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلوله الخبر ايضا لكنها توسط
الاولى والمقصودة بالافادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة
الاخرى حاصلة كان الخبر صادقاً والا كان كاذباً ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو
شؤن مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول
الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية
وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق
الاشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها
بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها
بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصل هو الصدق واما
الكذب احتمال عقلي لكاه يساوى مدلوله الاصل في الاحتمال لنسب الخبر (قوله
السمع اه) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحملة عن الشيوخ ثمانية الاول
وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك
اكثر من كتابه او من حفظه باملاء او غير املاء وسمعه منه فتقول في حالة الاداء
لما سمعته حدثنا فلان او اخبرنا او ابنا فلان وسمعت فلان يقول كذا والثاني القراءة
على الشيخ ويسمى اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك
المقروء سواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقراءة
غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على
جوازه واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوى الاول او هو دونه او فوقه على
ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما
وحكى عن الشافعي ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني
اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التليذ لان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه
من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثاني قيل
وهو الصحيح مستدلاً بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله
بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأموماً من السهو بخلاف غيره والكلام
فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة
يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التليذ ليس بلازم على الصحيح
عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة
من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

(و) الثالث (ما يحتملهما) اي الصدق والكذب
(بلارجحان) لاحدهما على الآخر لا تتقاء
المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار
تعايطه محظوره دينه او قول يحتمل الصدق
لانه مدلوله الاصل ويحتمل الكذب احتمالاً
يساويه لانه وان كان احتمالاً اعطيا لكنه يقوى
بنسب الخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء
جاييه كيف وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا الآية

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عنى جميع ما صنع عندك من سموعاتي (والمناولة) وهي ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجزئها غير معتبر بخلاف مجزئ الاجازة وانما احدهما بعض المحدثين تأكيدها للاجازة (والمجازة ان علمه) اي ما في الكتاب (صحت) الاجازة (والافلا) تصح (قيل فيه) اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازة ما في الكتاب (خلاف لابي يوسف كماله) خلاف (في الكتاب الحكيم) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هنالك لاجل الضرورة فان الكتب مشتهلة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرها وهذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اي حفظ السموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتابة فان نظرت) في الكتاب (وتذكر) الحادثة (خفية) سواء خطه هو او رجل

ذلك ولم ينكر له مع اصغائه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما شبه ذلك فالأخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والناسك من اقسام الاخذ الاجازة وهي دون الاولين بالاتفاق وهي تسعة اقسام على ما سئله والاربع المناولة وهي على نوعين على ما سئله والخامس المكتبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له في روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل في محله (قوله ويذكر اسناده) اي يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهي تسعة انواع الاول اجازة معينين كالكتاب القلاني او ما اشتمل عليه فهرستي الثاني ان يعين الشخص المجازة دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع سموعاتي الثالث ان يعين المجازة كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للجمهور او بالجمهور فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعذور السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سيجمله المجزئ بما لم يسمعه قبل ذلك ولم يتعلمه ليرويه المجازة بعد ان يتعلمه المجزئ التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتي وتفصيل كل قسم في كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقي رومالاختصار (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجزئها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرنة بالاجازة تأكيدها اليها ولهذا النوع صور على ما في محله والثاني هي المناولة المجزئة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثي او من سمعاتي ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة منهم صحوها واجازوا الرواية بها وردها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال النووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله والمجازة ان علمه) قال ابن الصلاح انما تسحب الاجازة اذا كان المجزئ عالما بما يجزئ والمجازة من اهل العلم لانها توضع وترخص بتأهل له اهل العلم ليس حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحت والافلا واسار لضعف القول بخلافه قيل ثم هل الاتفاق عن شمس الائمة على القول الاول (قوله ان كان في يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره في الشرح من الوجهين لكن قوله والاى وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل بل يقبل في الحديث يقتضى كونه قيد الكل من الحديث والسجل وقد

في اول الزمان رخصة (والا) اي وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا فاض يجد في خطه سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الملك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده) للامن من التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية أدى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يجزئ عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن من التزوير فيقبل (والا) اي وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يعمل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا عرف) اي اذا كان خطا معروفا مأموئا من التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره تقع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكره لكنه (قوله في صك معلوم) اي حوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يسبق فيه شبهة استحسننا توسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اي نقل السموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤتى بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سئع مناقلة قواعها واذاها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقهه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه

يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان في يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقهه) اي نقل اليه (قوله ادا كما سمع) اي اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا أدى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه أدى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضم) ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجواري والحيوان والدور لا تضمن بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المغصوبة قبض ضمان فيملك خراجها اي غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ورده يعيبه على بائعه فنافعه للمشتري لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اي لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر يعنى الضرر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو ان تضر من ضررك كذا في المغرب (قوله بهذا التظلم) الباء داخله على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المجهول والباء في هذا داخله على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتثنية اي كل احد مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درل معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله قال انه ان لم يقدر على درل المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما وسعه كذا في الكشف (قوله فصل في بيان حكم فعله عليه السلام) اي في بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يهين فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احتراز عنه رحمه الله بذكر القصدي وما له صفة زائدة على وجوده كساير افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها يتقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب والقبح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اي القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند عامة المسلمين ومن الصغار عند اخلاف البعض الاشعرية ولم يعصوا من الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة القاعل كقوله تعالى اخبرنا عن موسى

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل
كما جمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل
بالمعنى من غير تغيير اداء كما جمع ولو سلم فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للتناقل
باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن
الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها
فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (فقيما فوق
الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز)
النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما يشبه
معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت
بعبارة اخرى (وفيه) اى في الظاهر كعام يحتمل
الخصوص وحقيقة تحتمل الجواز يجوز النقل
بالمعنى (للقبيح) المجتهد لانه يقف على المراد منه
فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع الكلم) وهى
ما كان لفظه وجيزا وتحت معنى جمة كقوله عليه
السلام اخرج بالضممان وقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض
مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى
اذا كان الراوى جامعاً للغة والفقه قال شمس
الاثمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه
السلام كان مخصوصا بهذا التظيم على ما روى انه
قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصتها فلا
يقدح احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في
الخطي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف
الابناويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره
كالقياس واما في الجمل والمتشابه فلعدم الوقوف
على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى
سواء كان الناقل مجتهدا او لا (فضل في) بيان
حكم (فعلة عليه السلام القصدي) قيده لان
ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم
والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة)

مما نحن فيه ايضا وان لم يكن فعلة عليه السلام واحدا من هذه الاقسام اعني
ما يكون حالة النوم والسهو وما يكون زلة وما وضع فيه امر الجبل وما يكون بيانا
لجمل وما يكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعلة هذا من ان تعلم صفته
من الاباحة والاستعجاب والوجوب والقرض لان ما يقتدى به من افعاله عليه
السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار غير الاسلام
وشمس الاثمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين ان
افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومستحب ومباح وليس
في حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وهذا لا يتصور في حقه عليه
السلام لان كل دليل قطعي عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى
الصواب واجاب عنه الاولون بان هذا تقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة اليها
فحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله في حقه بدليل ظني او لا
تعلم صفته فان علمت صفته فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتداء به
على الوجه الذي فعله عليه السلام في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف
حيث قال فامته مثله في تلك الصفة وقيل امته مثله في العبادات خاصة دون
غيرها وقيل ما علم صفته مثل ما لم يعلم صفته على ما سبأ في بيانه واستدل الشارح
على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير تكبر منهم كرجوعهم الى تقبيله
عليه السلام للجبر الاسود والى تقبيله عليه السلام لسانه وهو صائم وهذا
دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام فيما علم صفته والا ما فادت
المراجعة الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الآخر معناه شرطية الله على لزوم التأسي للايمان اى من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس التقيض ان من ايس
له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولمزوم الحرام حرام فعلم
التأسي حرام وكذا لازم الواجب واجب فالتأسي واجب ومعنى التأسي فعل
مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والالتأذى بلانية مع ان العبادات لا تأذى
بلانية الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اى ربائهم ووجه التمسك بان الله تعالى علل نفي
الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو
لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل

وهى اسم لفعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل
ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد
التصديق فيها الى غيرها بل الحاصل الفعل بخلاف
المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عزم
الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر
عنهم وان لم يخل عن بيان امام من جهة الفاعل
كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام
حين وكثر القبطي - قتلته قال هذا من عمل
الشیطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى
وعصى آدم ربه

المذكور معنى لانه لا يلزم من تقي الحرج عنه حقه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلوا
فيه على خمسة احوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الحنابلة وبعض المعتزلة
وابن سريج وابن ابي هريرة من الشافعية وقيل انه نذب وهو مذهب امام
الحرمين وقيل التوقف وهو مذهب الغزالي وجاعة من الشافعية وقيل ان ظهر
قصد العبادة فنذب والافحاح وهو مذهب ابن الحناجب وقيل انه مباح في حقه
عليه السلام وهو مذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بيان الادنى متيقن
والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان للقرض فيما لم يعلم صفته واذا
كان مباحا في حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بحث ليقضى باقواله
واقفاله كاترا لانياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع
والقياس اما الكتاب فمثل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما ينهى عن
ما آتاه لان الاخذ به هنا مجاز عن الامتثال والامر للوجوب وما آتاه به فعله
الذي لم تعلم صفته فكان امتثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم به دليل
مقابله اعني قوله وما نهاكم والامر لا يتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع
ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالمطاعة وهي الايمان بمثل فعله فكان مثل فعله
واجبا واجيب عنه بان المطاعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذي فعله
المتبع وذلك يقتضي العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد
بالمطاعة المطاعة في القول وهي امتثال امره ونهيه والمراد بها المطاعة في القول
والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذي لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقتضي بيانه آتفا واجيب عنه بان التأسي
اجماع للفعل على الوجه الذي فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة
والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما لم يعلم صفته
واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في صلاة
الحنافة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فقال لهم النبي عليه السلام لم خلعت
نعالكم فقالوا لا بل خلعت فاقترحهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع
حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبرائيل ان في احدهما قدرا فقلوا
ان الفعل الذي لم تعلم صفته واجب لما خلعوا او ما اقترحهم الرسول عليه السلام على
استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم
الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه
السلام بل من قوله صلوا كما رأيتوني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

المطاعة

المطاعة ورد بان هذا يقتضي سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولو سلم سبق
لكنه في الصلاة المطلقة وصلاة الحنافة ليست كذلك والثاني انه عليه السلام امر
اجمعا به عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا ما لك يا رسول الله تأمرنا
بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المطاعة والرسول عليه
السلام لم يتكبر بل عذرنا بختص به فقال لو استقبلت ما استدرت من امرى
لما سقت الهدى اى لولا ان معى الهدى لاحتلت ولكن لا يجعل حرام حتى يبلغ
الهدى عمله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لا تكرر عليهم ولم يبين العذر
واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى
اعترضوا عليه يقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فأتى فهموه من فعله وهو
ابعد من قوله في الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المطاعة لكنهم
اتموا فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم لامن فعله ورد بان الامر
بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف
يصح دليلا واما الاجماع فلا ان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل اذا التقى
الختان من غير انزال رجح عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله
فاغتسلنا فاجعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلم يقرر عندهم ان فعله عليه
السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما يستفيد
من قوله عليه السلام اذ التقى الختانان فقد وجب الغسل انزل اولم ينزل او من فعله
عليه السلام لكن لامن حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيننا لقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله موجبا واما القياس فلان
فعله عليه السلام لما لم تعلم صفته دارين كونه للوجوب وبين غيره فيحصل على
الوجوب احتياطا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان
كل واحدة منها لما دارت بين ان تكون هي المتركه وان لا تكون وجب قضاء الجميع
للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق في المقيس عليه دون
المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلاة الفاتية او كان الوجوب هو الاصل
فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحتمل
في مثله على حفظ الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس
فالا احتياط لا يوجب الوجوب ورد باننا لانسلم ان الاحتياط منه ضرر فيما ذكرتم
لم لا يجوز ان يحتاط في ايجاب ما دارين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من
الفرق باطل عند المحققين كذا حققه اكل الدين في شرح المختصر واستدل القائلون

بالصارف

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء
(و) سوى (فعل الطبع) كلاك كل والشرب فانه
مباح بالاحاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه
تابع للمعين في اى صفة كان الميعن فلا يكون
من المبحث (و) سوى (المختص به)
كوجوب النخعي والتبهد واباحة الزيادة على
الاربع في التكاح فان الشرعة تنافي
الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك
الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب
وغيره اذ ما يقتضى به من افعاله عليه السلام
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيمثل
لا يتصور في حقه عليه السلام فلا واجب
ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها
(فامته مثله) في العبادات وغيرها (فيا) اى
في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا
عليها وهكذا اما ان لا تخرج الصفة الى فعله
المعلوم جهته واما ثانيا فللقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة فان اتأسي
فعل مثل ما فعلت على وجهه لا فعله مطلقا والا
لتأدى بلاية واما ثالثا فللقوله تعالى لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولولا التشرية لما ادى تزويجه عليه السلام
الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم
دليل الخصوص) بالنبي عليه السلام فاذا قام
يحمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه

(والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا باحة) اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزايد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقضي باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لا يراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحتمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل في تقريره) اذا فعل فعل بمحضته عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) عليه السلام (ان كان مما علم انكاره) اي اتمنكره وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا يتبع في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لم يرتكبه عليه السلام لمحرمة وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبصار معه ادل منه) اي استبصار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

بالندب بالسب والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او نذوب او مباح ولا سبيل الى الاول والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغه والاعلم صفة وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو النذب واجيب باننا لانسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلطنا ولكن لانسلم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلطنا ~~لكن~~ دليلكم تنق النذب ايضا بان يقال لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والاعلم صفة واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفة واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به وبالمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عليه السلام فقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القرية او لم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا لم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصد القرية لم يكن فعلا راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحتمل عليه او مباحا لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم يثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله لافعل حرام) تركيب توصيفي لا اضافي (قوله وان لم يخل عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل في تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقديا بان حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم في تقرير هذا الفصل فخره الشارح المحقق في شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكره وانما ترك انكاره في الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا يتبع في الحال لا صرار الفاعل

عليه لا اعتقاد حقيقته وقد انكره أولا ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلا دلالة لسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق جوازه ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والاى وان لم يدل سكوته على جواز ذلك في الشق الاول وعلى نسخ تحريمه في الشق الثاني لزم ارتكابه عليه السلام لمحرمة وهو تقريره على المحرم واركتاب المحرم وان كان من الصغار والجاهلة على النبي عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه يظهر ان المراد بالجواز في قوله وانما دل على الجواز اعم من الشقين غير محتمل بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا هو المشهور في كتب الاصول وذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم انكاره لا يدل على الجواز في الشق الاول ولا على النسخ في الشق الثاني مستدلين بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان الفاعل لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما وردة صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم تعرض له الشارح وحرره الشيخ اكل الدين في شرح المختصر فقال انه اذا علم رسول الله عليه السلام فعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كضيق كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخا لتحريمه والا لزم ارتكابه عليه السلام فعلا محترما وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والا لزم ارتكابه المحرم دليل للقسامين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يشتمل على قسمين ايضا اعني ماسبق جوازه وماسبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته عليه السلام يدل على الجواز في القسم الاول وان لم يدل في القسم الثاني اللهم الا ان يقال ان جوازه ليس بمستفاد من سكوته عليه السلام بل من كونه مما لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم الثاني بقوله كضيق كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة تقريره ان دليلكم وان دل على ان استبصار الرسول مع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القياقة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسمه بل استبشر فحيب ان تعبر القياقة

ادل على الجواز لكن عندنا ما يتيقن وهو ان استبشار الرسول مع سكوتة لو كان
ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل
الشافعي بهما فيما لكن اللازم باطل فكذا المأزوم ويجوز ان يكون متعلا للمقدمة
المعينة لدليلهم المطوى توضع المقام ان الشافعي عمدا في اعتبار القيافة في اثبات
النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوتة وتركه انكاره لقول المدبلي
حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
الاقدام بعضها من بعض على ما خرجه الستة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
السلام ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم ترى ان محمزا المدبلي دخل على
وعندي اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وابتد اقدامهما
فقال هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولولا ان القيافة حجة في اثبات النسب
لما استبشروا ولا نكروا ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شر يمين فجات بولد
فاذعيه معارج الى قول القاتل ولا يثبت نسبه منهما وان لم يوجد قاتل وقف
حتى يبلغ الولد فينسب الى ايها شاء فان لم ينسب الى احد منهما كان نسبه
موقوفا لا يثبت له نسب من غير امه واعترض عليه القاضي ابو بكر باننا لانعلم ان
استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب
اما عدم انكاره فلا نه يجوز ان يكون لموافقة قول المدبلي الحق كيف اتفق
فيكون قول المدبلي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبي عليه السلام
انما اقره على القول لاعلى الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلا نه يجوز ان
يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اى المناقشين كانوا طعنوا
في نسب اسامة لسواده وبياض زيد على ما رواه ابو داود ويكنى في الازام كون
القيافة حقا عند الخصم فان الازام لا يجب ان يكون بمقتضى حقة في نفسها بل
يجب بما يسلها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الازام بها ولذا استبشروا
بها واجيب عن الاول بان القول بالنسب لمنكر منكر وان كان اصل الشئ حقا
فلو كانت القيافة التي هي سند المدبلي منكرا كان قوله ايضا منكرا ولو كان
قوله منكرا لا نكروا الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم
يكن منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الزام المناقشين
حصل بالقيافة حقة او باطلا حصل الانكار ولم يحصل لاعتقادهم انها سبب
لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الازام لان الازام يحصل بما يسله

الخصم

ولم يعتبر بها الا الشافعي استدلالا بما ذكر قلنا
مقام الكلام في شئ غير مقامه في طريقه
ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه
مقتضى المقام فن الجائر ان يكون الملتفت
اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو
الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار
والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير
التفات الى طريقه بخلاف حديث النخمين
فان النزاع حقة في طريق المطلوب قيل على
ان القيافة يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام فلم يكن الى التصريح به
حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه
(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة ارد فهمها بها وسماها تذنيبا
(شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه
السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل
شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من
بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي
تنتهي بوفاة او يبعث نبي آخر الا ما لا يتخلل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل
بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا
العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت اتساخه
على ان ذلك شريعة لنا ولم يفرقوا بين ما
ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في
ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن
او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها
(تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها
(اذ قصها الله تعالى اورسوله عليه السلام
بلا انكاره على انها شريعة لرسولنا عليه السلام

الخصم وان انكره المأزوم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكارها الرسول عليه السلام ولو
انكرها لما استبشروا فلما استبشروا فلما علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف
عدل الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عليه
السلام لقول المدبلي واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصل
والملتفت اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق
اعنى القيافة واستبشارها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل
والحاصل ان سكوت النبي عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة
اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا ثبت نسب الولد المذكور
آفقا من المدعين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة
واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث النخمين) يعنى انهم حكموا بنزول
المطربا لتخيم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب النخمين لما ان
سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل ينافيه) فيه انه يجوز ان يكون
الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا
منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها
منهما ولان البحث الاول مبني على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله
قد اختلف في انه عليه السلام اه) ولا يخفى عليك ان محل اختلاف وقوع التعبد
بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لاجوازه اذ لا خلاف في انه يجوز ان يتعبد الله
تعالى بنبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء وبأمره بتاسعها كما يجوز
ان ينهى عن التعبد بتاسعها على ما صرحوا به وانما اختلفوا في وقوع التعبد بها
وذلك في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احدهم
الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابوالحسن البصري
واثبت به بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع
ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى
عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد
الجبار والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين
بشرع من تقدم من الانبياء وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وظائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبي
فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الاتساع
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم للايمان
والشرائع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم وقوله تعالى
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والتي عليه السلام
من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والدين اسم لما يدين الله تعالى به من الايمان والشرائع واجيب عنه
بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالمعقول ايضا وهو
ان الرسول الذى كاتب الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا
يعتبر رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان تكون معمولا بها يعث
رسول آخر لم يبق دليل القسح فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان
شريعة كل نبي تنتهى بوفاته على ما ذكره بعض الاصوليين اويستثنى آخر على
ما ذكره شمس الانعم وتجدد لثاني شريعة اخرى لا بما لا يتجمل التوقيت
والاستساخ فقل هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على ابقائه بيان
الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شريعة ومنهاجا اى لكل امة جعلنا منكم شريعة يعث الايناء
ومنهاجا اى طريقا وانما يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا
الى شريعته وان يكون لكل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه
انه يجوز ان يكون الاختصاص للجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز
ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة في زمن النبي اللاحق او شرع في زمن
اللاحق حكم لم يشرع في زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل في الشرائع
الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
واذا لم يجعل شريعة الرسول متبعية يعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع
مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبيحا عندهم
بالطريق الموجب فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يعث رسولا لفائدة
ثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السابقة
بمكان كنسب وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين
فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة
ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور ايضا
وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت استساخه

ما لم يظهر نسخها اما لزومها فقوله تعالى ثم
اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون
مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من
حيث العمل

على ان يكون شريعة لنبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه
السلام كان اصلا في الشرائع بدليل قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما
آتينكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فانه من اين
الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون
نبينا عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والالزام ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه
خط من رتبته وقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية على ما ساقى بيانه في المذهب
المختار والفرق بين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله
تعالى اورسوله واشترطوا اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله
ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختاره
ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا
ويجب علينا العمل بموجبها لكونه لا مطلقا بل اذا قصها الله تعالى اورسوله
بلا انكار على انها شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما لزومها علينا
فقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة
على ان شرائع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لانها بقيت شرائع
لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا
اليه محتصا به (قوله واما اشتراط القصة) اى قصة الله تعالى اورسوله
(قوله او من اسلم منهم) لجواز ان ما نقلوه من جملة ما حرّفوا وبدلوا (قوله
وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمة
صاروا يعث نبينا بمنزلة امة في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرائعهم
قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهول والتحير فان قيل هذا الحديث يدل
على خلاف المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل
في الشرائع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتبع لكنه ليس بحي فلا يكون
متبعا اجيب بان ذلك استثناء تقيض المقدم فلا ينتج (قوله بطريق المهابة)
وفي الكشف هي مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتمي للشيء كانت
المتباينين لما تواضعوا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه
اشار في المغرب حيث قال والنهاية تفاعل من الهيئة وهو ان يتواضعوا على
امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلامهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هاتيا
فلان فلانا وهايا القوم واما المهابة بابدال الهزة الفاء فلغة انتهى (قوله بقوله
وعلى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار في قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلا رتفاع
الوثوق بكتبهم تحريفهم اياها سواء نقل
الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة رسولنا
فان لولا ان كان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا
بينهم وبين امة كواحد من علماء عصرنا
وفاده لا يتجنى كيف وقد قال عليه السلام
حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر رضى
الله عنه أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا
احتجاج محمد في جواز القصة بطريق المهابة
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

صالح من الانبياء المتقدمة وبنهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهاياة في غير المنصوص عليه
بما هو نظيره كالتاحونة والبر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد
اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لتبيننا عليه السلام فانه بين احكام شريعة
بيننا عليه السلام لاشراىع من قبله قيل ان المهاياة تستعمل في المنفعة والقسمة
في العين وان قوله تعالى وبنهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة وفي الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين
ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة (قوله واحتج ابى يوسف) والذي
ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق
غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا
ولو لانه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
بنى اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع
الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى للمجد
عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدلى به على وجوب
القصاص بين الذكور والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل
(قوله ثم ان مذهب الصحابى اه) لا خلاف في ان مذهب الصحابى اما ما كان
اوقاضيا او مقبلا ليس بحجة على صحابى آخر سواء علم اتفاقهم فيه او اختلافهم
اولم يعلم شي من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم او اختلافهم اعنى انه نقل من صحابى واحد
في زمن التابعى قول ولم يقل عن غيره ذلك ولا خلافة من الصحابى فان ما علم
اتفاقهم فيه يجب على التابعى ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه
لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعى في قوله الجديد وما لك واحد في رواية انه
لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان
فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة
واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجوز المجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا
الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعنى انه لا دليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف
بالاجماع اما الملازمة فلا نه لاشئ يقدر في الصحابى موجبا لكون قوله حجة على
غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير شاهدته النبي عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجبا لاستلزم الحجة في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع الفارق اذا اعلم من غير الصحابى ليس مثل الصحابى وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البردى وابو بكر الرازى في رواية وجاعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الشافعى
قديما واختاره غير الاسلام والامام السرخسى واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وصكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجة قولهم وحاصل ما ذكره الشارح
على وجهين احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل في الصحابى
مقدم على الرأى اما انه اصل فيهم فلا ثم مصاحبون للنبي عليه السلام واما انه
مقدم على الرأى فلا ان الفتوى بالرأى لا تكون الا عند الضرورة فاذا اقتوا
والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم اقتوا بالخبر لا بالرأى فان قيل لو كان ذلك مبني
على السماع لاستدنه وقال سمعته من رسول الله واللازم باطل لان القرض عدمه
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عاداتهم كتمان ما بلغ اليهم
فدل على انه بناء على الاجتهاد اجاب عنه غير الاسلام بانهم قد يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد
حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما ان رأيتهم احتمل
فضل اصابتهم وما احتمل من الرأى فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة
فرايتهم اولى اما الاولى فلا ثم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
في بيان الحكم وشاهدوا احوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير بها
الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل المجهود في طلب الحق وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلا نه اذا تعارض
الرأى وان ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأينا ورأيتهم
وجب ترجيح رأيتهم فان قيل ان تأويلهم مساوى لتأويل غيرهم فتكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم
زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط
معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهم المعاني يترج
رأيتهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم
(وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس)
اذلا وجه له الا السماع او الكذب والساني
مستنى واما اذا ادركه فلا لان القول بالرأى
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب
(واتابى قيل مثله) اى مثل الصحابى
في وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه في
زمنهم) اى في زمن الصحابى كالحسن وسعيد
ابن المسيب والتقى والشعبي والفتوى
ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد صار مثاهم بتسليمهم
(وقيل لا) اى ليس التابعى مثل الصحابى في
وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة
في حق التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية
هو الاول لانه رواية النوادر

واحتجاج ابى يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس (ويجب على غير الصحابى
تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول
او يفعل معتقدا للحقبة فيه من غير تأمل
في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابى اما ما كان او حاكما او مقبلا
ليس بحجة على صحابى آخر ووجه على غيره
(فيما شاع بين الاصحاب فسلوه) لانه حينئذ
يجل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه
ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا)
قيد للحكمين معا (واختلف في الجهول) وهو
ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (قيل لا يجوز)
تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى
واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم
عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا
احتمل الخطأ لم يجوز المجتهد آخر تقليده كما
لا يجوز تقليد التابعى ومن بعدهم (وقيل
يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان عن
يدرك بالقياس او لا لان قولهم اقوى من
سماع فيها وان كان عن رأى رأيهم اقوى من
رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه
السلام في بيان الاحكام

بالرأي كذلك لان كل واحد منهما مبني على اعمال الرأي قلنا ان التأويل تأمل
في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم عن يعرف اللسان
واما الاجتهاد فيتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال
فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليه
مال القاضي ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لافيا يدرك بالقياس على ما ذكر
الشارح بيانها وهما مذهب آخر تركا ذكره مخافة الاطراب واعلم ان
المذاهب المذكورة في تقليد الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة لكنه
لم يستقر مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد على شيء في هذه المسئلة ولم يثبت
عندهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابي الا ترى ان ابا يوسف
ومحمد ارجعهما الله فالانسية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
لان الاشارة بالمبلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة فعلا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
فعمل بقول الصحابي وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
كالايسة والصغيرة لان الحوض في حقها غير موجود الى زمان الوضع
كافي الصغيرة الى وقت البلوغ فعلا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الواحدة
قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعمل بقول الصحابي
وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك
بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
كالغرق والغالب والحرق والغالب والفارة العامة لا يضمن بالاتفاق وروا ذلك عن
علي فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس فعلا بقول الصحابي
وخالفهما في ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأي فقال انه امين فلا يضمن شيئا فعمل
بالرأي الى غير ذلك من المسائل (قوله فيتصور من واحد) اشار الى الفرق بين
المعنيين اللغويين فان المعنى الثاني لا يتصور من واحد كل المعنى العرفي (قوله وعرفا
اتفاق المجتهدين) اختلفوا في معناه العرفي عرفة الغزالي بانه اتفاق امة محمد على
امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد اجماع
اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد من لدن
بعثه عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع المقصود
ههنا وهو ما عكس في ثبات الاحكام الثاني انه لو اراد به اتفاقهم في عصر ما فلا
يطرد بغير من اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف

(الركن الثالث في الاجماع وهو لغة) المعنيين
الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا
يعني عزم فيتصور من واحد (و) الثاني
(الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اذا
اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد
عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك
في الاعتقاد والقول والفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام
الاستغراق احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي
عصر وبين امة محمد عليه السلام ليخرج
اتفاق مجتهدي السراة السابقة فانه
لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة
(في عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى
آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهدين فيه الثالث انه
غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان
اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول
والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار لاجبعا
ولامطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا ممنوع
عند هذا القائل وعرفة نفي الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة
محمد في عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع
اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان
انتم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف
بالشرعي واحترازوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره
الشارح من الوجه ثم قاندة باقي القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد بان اعتقده كلهم اوفى القول بان يكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق او تكلم بعضهم به وسكت الباقيون الاول عزيمة والثاني رخصة على
ما ساقى ذكره اوفى الفعل بان شرع كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل وهو
عزيمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقيون وهو رخصة او اتفق بعضهم على
الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به
في الكشف فعلى هذا يكون اوفى كلام المصنف لما نفعه الخلق لا لمصلحة الجمع وقيد
بالمجتهدين احترازاً عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحترازاً باستغراقه باللام
عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحترازاً بامة محمد عن اتفاق مجتهدي الامم
السابقة فانه ليس بدليل لان دليلية الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله
في عصر ظاهر من كلامه لئلا يبيح على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الى آخر الزمان (قوله
نحو القموني ماسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعي حتى
لا يكفر منكره (قوله وعلى ديني غير شرعي) اي ديني غير مدرك بخطاب
الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا بالحس
ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فحينئذ الاتفاق عليه ليس من قبيل
الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث
هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اي
الاعتماد في ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا يفتي ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن
التصريح به انبى بالتعريفات (على حكم
شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير ديني
نحو القموني ماسهل وعلى ديني غير شرعي
لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال
العصاة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع
من حيث هو

واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والاخر قيل الدينيات التي لا يحصل بالايجاع القطع فيها كتفضيل العصاة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات (ويمكن هو) اي الاجاع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولاً ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا مشارهم في الاقطار وجوابه المنع فحين يجتد في الطلب والبحث عن الادلة وثانياً ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاعني عن الاجاع وان كان عن ظني فمتنع لاختلاف القرائح والانتظار كاجاعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجاع اغني عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لافي الظني الجلي (و) كذا يمكن (العلم به) خلافا لبعض قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز فضلا عن معرفة تفاصيله او خوله او سؤ خفاء بعضهم عمداً او تقطاعه او خوله او سؤ في مضمورة او كذبه خوفاً او تفسير اجتهاده قبل السماع عن الباقي وجوابه انه تشكيل في الضروري للقطع باجاء العصاة والتابعين على تقديم القاطع على المنظون وهم كانوا محصورين مشهورين متبينين ولم يرجع واحد منهم والا لاشهر (و) كذا يمكن (نقله) اي نقل الاجاع من يعله (الى المحتج به) خلافا لبعض

(قطعية)

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشيعة وبعض الخوارج فلم يذكره مع انه ذكر المخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آتياً اجيب بانه لا عبرة بمخالفهم لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه ما فيه ثم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية ولهم فيه دليل مزيف (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلو على كونه حجة قطعية عقلاً بوجهين احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على النص القاطع لكن اجاعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعياً ايضاً لان المتقدم على القطعي قطعي ايضاً وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعياً بخلاف الاجاع حيث لا يقبل وقد وقع في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير وهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم الناسخ والاى وان لم يكن قطعياً مع اجاعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضة اي لعارض هذا الاجاع اعني اجاعهم على تقديمه على القطعي اجاعهم الاخر اعني اجاعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولي مثل هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولاً فلا تقدم الاجاع على النص القاطع وان نقل تواتر مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجته طائفة وكونه قاطعاً طائفة وقوله الى المحتج به طائفة واحتمال النسخ غير ناشئ عن دليل فلا عبرة به واما ثانياً فلا ان الاجاع على تقدير كونه قاطعاً بسبب تقديمه على النص القاطع بالاستلزام تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجاع معارض بالايجاع على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع مقدماً على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجاعين وثانياً انهم اجعوا على القطع بتخلف مخالف الاجاع وما لا يكون قاطعاً لا يجوز القطع بتخلف مخالفه فالاجاع لا يجوز ان لا يكون قاطعاً اما الكبرى ظاهرة واما الصغرى فلا نه ثبت ذلك عنهم تواتراً والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على قطع امر شرعي من غير سند قاطع يدل على ما اجعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع يدل على القطع بتخلف مخالف الاجاع وفيما يضاف ان اولاً فلا ان التلافة اجعوا على قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشرعهم والتصارى على ان عيسى ملب وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فاستقضوا ذلك الدليل واما ثانياً فلا تكمل اما انتم حجة الاجاع بالايجاع والكلام في حجة الاجاع الثاني كالكلام

قالوا الا حاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتسهيل عادة مشاهدة اهل التواتر جمع المجتهدين شرافاً وغير باطية بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجاع المذكور متقول الينا تواتراً (وهو حجة قطعية عقلاً) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضة اجاعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة (ونقله) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة بيتنا عليه السلام رافقة الى آخر الدهر

في الاجماع الاول او اثبت حجة الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بأنه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين في امر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر شرعي غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين من ائمة محمد على امر شرعي قاطعين وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة وانما يشوب نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودالاتها على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودالاتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودالاتها على ثبوت النص مستفاد من العادة (قوله وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهمل ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصرح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعاً وبقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف او جمع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذ لا عمل في القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباطه من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجح البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن ان يكون اتفاقهم على غير الحق والالكان الذين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البيئة وفيه نظر اما اولاً فلا نكون اتفاقهم على الحق ووجوب اتباع لهم لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقاً وواجب الاتباع واما ثانياً فلا نذكر لا يدل على حجة اجماع مجتهد في كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان عملهم باجتهدهم لا باحتجاج المجتهدين واما ثالثاً فلا نكال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرائع لا ادراج حكم كل حادثة في القرءان (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع لان تلك المسئلة لم توجد في الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها لم تخرج من الخفاء الى الظهور في زمن الوحي لعدم كون الوحي الصريح ناطقاً بما لم يثبت تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطأ على اجماعهم باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور في زمن الاجماع وبعده بل بقيت في الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اي وجودها في نفس الامر وهي لم تنقطع بالخطأ على اجماعهم بل هي موجودة في نفسها الى آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخطأ الى الفعل فالاولى ان يقال لجواز الخطأ على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا فائدة في شرعية هذه المسئلة لعدم العمل بها اصلاً في زمن الوحي ولا بعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعلة قبل قوله كرامة او من الله تعالى لا لقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان فاسداً) الاولى ان يقول كان ناقصاً (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته في نفسه ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع في بيان ركنه اي ما يقوم به الاجماع على ماهو معنى الركن فقال هو الاتفاق اي اجماع المجتهدين من ائمة محمد في عصر على حكم شرعي وهذا الاتفاق نوعان عزيمية ورخصة والعزيمة هي الاصل في الباب وهي التكلم من كل المجتهدين بما يوجب الاتفاق او علمهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطي العجن والخبز والاستحمام ونحوها وهذا النوع اي الاجماع العملي يفيد الجواز لا الوجوب الامع قرينة تدل على الوجوب لما روى عبدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملي لا يدل على الوجوب والالزام ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملاً عليه مع انه سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب (قوله والرخصة في الاتفاق) سعى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعاً ضرورة الاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سأل في بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولاً او فعلاً وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

٦٥ ز ف

فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاقت عنها نطاق الوحي الصريح بقي مهمل فلا يكون الدين كاملاً ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسداً لا كاملاً ولا ينافيه ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الاخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او علمهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة في الاتفاق) تكلم بعضهم او علمه وسكون الباقيين بعد بلوغه (اي بلوغ تكلم البعض او علمه الى الباقيين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعاً ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يولي الكبار الفتوى

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه
واتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هنالك خوف فتنة ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجاعا مقطوعا
به عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجاعا سكوتيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضى وانما اشترط تقيية
الفتنة لان ترك الانكار في حال خوف الفتنة امر معتاد مشرع رخصة فلا يدل
على الرضى ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهدية اولا فان لم تكن فلا
يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن فحو ان يقال
ابو هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قول لا يكون
اجاعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله كنتم
خيرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهدية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها
وفي المسئلة الاعتقادية سوء ويكون اجاعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اي عرض الحادثة (قوله والاظهار)
عطف على العرض اي عند اشتهار الحادثة (قوله منزلته) اي منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا والقاضي
الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة والشافعية ههنا قول
آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعية وحكى عن الشافعية ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكنون فربما ثبت به الاجماع وان
اتشر القول من واحد او اثنين والساكنون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجاعا وحجة بشرط انقراض العصر واستدلال على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اي بعد التأمل في الادلة
(قوله او اعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من مباحثة وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك او للتوقيري لتوقير القائل او القاعل (قوله
او خوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله
حتى سأل) ولو جعل عمر سكوتية تسليما ودليلا على الموافقة لماسأله ولو كان
السكوت دليلا على الموافقة لماسكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده
في خلافهم (قوله فقال) اي قال على رضى الله عنه (قوله كل اقعه من
عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اي صيانة لعمر رضى الله عنه عن طعن
الناس بانه امسك المال عن محاله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اي السكوت لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره
الخصوم من الشبهة فيكون اجاعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس وردبانه على هذا لم يبق فرق بين قول من
قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا لان
ثبتت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان
يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون
الاجماع كالكسب والنسب والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه
حجة وليس باجماع اراد انه حجة فظنية كغير الواحد والقياس فيحقق الفرق فان قيل
لو كان قطعيا يلزم ان يكفر باجماعه او يضل وليس كذلك قلنا انما يكفر لكونه
متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر باجماعه
لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة فحق قوله تعالى كنتم خيرامة اخرجت للناس
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
لكنه يتناول كل مسلم وهو يتقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف
فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني
كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتبره
يوذى الى اتقاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة
لا قبلها وعند هذا لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم
الشرعي والثالث كالقلد العام الذي لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول
لا الفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمبتدع واختلفوا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين
شاو وعمر في حفظ فضل الفتية حتى سأل
فروى حديثا في قيمته وفي اسقاط الجنيين
فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأل فقال ارى
عليك الغرة وقيل لابن عباس ما يمنعك ان
تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه
ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل
لا يهتمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف
المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه
حين نفي المغالاة في المهر فقالت امرأة أيعطينا
الله تعالى بقوله وآتيتم احدا حق قطارا
ويمنعنا عمر كل اقعه من عمر حتى المخدرات في
الحال وسكوت على في المسئلة كان تأخيرا
الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والنوع
ما فيه القوت والمجمل على ان الفتوى الاولى
حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن
ألسن الناس ورعاية لحسن البناء والعدل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة
في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر ألين
الناس للعق واعتذار ابن عباس انما هو للكشف
عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان
مذهبه (واهله) اي اهل الاجماع ومن ينقده
هو باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام
لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا
قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون

ويسلم ما رهم فشرط سماع النطق من الكل
متعذر على ان السكوت عند العرض
او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب
الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذ
الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال
عادة ان يكون سكوتهم لاعتقادهم
(وخالف الشافعية في القسم الاخير) فان
المشهور عنه انه ليس اجاعا ولا حجة لجواز ان
يكون سكوت الباقي للتأمل او للتوقف بعده
لتعارض الادلة او للتوقير والهيبة او خوف
الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون
القائل اكبر سنا

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقى الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام مستغرق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لا عبرة بالاتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومحاربة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عاميا كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرة قطعنا وتباين اماكنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعاً ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطأ فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطأ لجواز اصابته الحق عقلاً بناء على القول ان للعقل حكماً في الشرعيات او توفيقاً للعق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذا حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطأ على ماسياتي بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفتهم للعلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلا نه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانقضاء فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد غلته بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلا ن لا تعتبر موافقة المقلد اولى وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم تعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع واقرض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما ثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلًا للشهادة وذلك يناهض وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كافي اسحق الشيرازي

وامام

وامام الحرمين يعتبر قول الفاسق في الاجماع ولا ينقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن المبتدع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ماجن او سفيه واما ما كان فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المبتدع لا يتخلو من ان يكون بدعته توجب الكفر بصريحها كغلاة الروافض والمجسمة اولا توجبها فان كان الاول فلا نزاع في عدم اعتبار موافقه وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني فان كان بدعته تتضمن كفرا اي توجبها لا بصريحها وهو الخطي في الاصول يتناول فيه الخلاف فمن كفره لم يعتبره في الاجماع كالكافر الاصل ومن لم يكفره يعتبره فيه وان كان بدعته لا تتضمن كفرا فيه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا مال اليه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه من المجتهدين فلا ينقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المقتضى ووجوب المقتضى غير كاف في الحكم ما لم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو الفسق (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة اولا فقال الشارح المحقق في شرح المختصر لو نذر المخالف مع كثرة المجعدين كاجماع من عدا ابن عباس على القول واجماع من عدا الاشعري على ان النوم يقض الوضوء واجماع من عدا اباطلحة على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطعنوا عليه او اطعنوا وخالفوه غلطا او عدا كان في غاية البعد ويكون من قبيل الاستدلال (قوله خلافا لما لك) قال ينقد الاجماع باتفاق اهل المدينة واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنقي خبثها كما تنقي الكبر خبث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نقي الخبث والخطأ خبث فيكون منقيا وما ينتفي عنه الخطأ فهو حجة قال الشيخ اكل في حاشية المختصر طيبة على وزن شبيه اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حل تنقي عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة دليلنا ولان الامة كلى متواطى لا متشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما يعتبر الاخر ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره الشارح رحمه الله من انه

٦٦ ز في

(وشروطه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجماع الامة فابق منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكتفى بالثقة) اي لا ينقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعث (ولا الاثمة الاربعة) خلافا لاجد والقاضي ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لما لك (لا كونهم) اي الكل عطف على اتفاق الكل (حكاية) فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا واعتبر اجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح

فلو اعتبر جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ جازا اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلًا للشهادة وذلك يناهض وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بيقبح ما يقتضيه معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للبليل سوءه فلا حتى كفر ببعض الروافض في تقليد جبرائيل عليه السلام ولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضي الله عنه وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لقصان العقل فهو سفيه اذ السفيه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واما ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

قلنا بهم عند من لا يشترط ان لا يسبقه
خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه
واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع
الصحابه) لانهم ليسوا بدونه كل الامه وان
الصحابه سوغوا اجتباؤه معهم والتقوا اليه
كما حكى وذا دليل اعتبارهم وقيل لالانهم
الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة
بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه
من الامه الكاملة المعبرة (ولا يلوغهم)
اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة
السعيه (ولا اقراض العصر) اي عصر
المجتهدين فانه ليس بشرط لانقاده ولا يجتبه
وهو الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
فالواقفوا ولو جئنا لم يجز لاحد مخالفته
ولارجوع البعض حتى لو رجح لم يطل
الاجماع والمشرطين اولا لان الاجماع باستقرار
الاثر وهو بالاقرض اذ قبله وقت التأمل
وثانيا ان الاستقرار والثبات انداء الانعقاد
برأي الكل فكذا جأوه لان مدارك امة الحجية
وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض

انعقد

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد وابن
فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوني على ما مر
آقا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط ذلك والا فلا واختار
المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بالجمع وقال لعموم تلك الادلة اي السعيه
فانها تدل على ان اجماع الامه حجة من غير تقييد بموت او اقراض عصر والاصل
عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان اشتراط الاقرض يؤدي الى عدم
الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له
مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم اقراض عصرهم وحينئذ لا يخلو اما ان
يواقفهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان واقفهم ولحق
تبع التابعين قبل اقراض عصر التابعين يجوز له مخالفتهم لانه لم ينقد اجماعهم
بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا وهم جرحا الى زماننا فلم يتحقق اجماع قطعا
واجب عنه بان المراد اقراض عصر المجتهدين الاولين عند حدوث الواقعة
لا اقراض من يتجدد بعدهم فاذا اقراض عصرهم ولم يظهر منهم ولا من التابعين
المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد
اقراض عصر المجتهدين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الاقرض اعتبار
دخول من ادرك عصر المجتهدين الاولين في اجماعهم مع جواز رجوع بعضهم
قبل الاقرض على ما هو المختار عند المشرطين ذلك واما اذا كان فائدة الاشتراط
جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احمد لا اعتبار
موافقة من سيوجد في اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند
اقراضهم اذ لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين
واحتج للمشرطين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت
انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا تقرر اعتقادهم على حكم مضي وقت
التأمل وان لم يقرض وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون
رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع وهو
لا يكون دافعا لاجماعهم واحتماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا وعن
الثالث بانه قياس مع الفارق اعني انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا (قوله
الاولى ان اهل العصر الاول) اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة
في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف
اهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهباً لبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن
الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل
(ولا للاحق) اي لا يشترط للاجماع اللاحق
(عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
عند مشايخنا انه يجوز والاختلاف السابق
لا يمنع الاجماع اللاحق لان الاعتبار اتفاق
مجتهدى العصر وقد وجد للعصاف قولان
الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر
لدليله لالعينه ودليله باق وثانيا ان في تعميم
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
عن الاول ان حجية اتفاقهم ككرامة لهم
ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
ودليله انما يقي لو لم يرتفع بالاجماع كالمقياس
الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان
دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى
زمان حدوث الاجماع اللاحق وان اريد بالنظر
الى الواقع فليس يباطل لان المجتهدين يخطئ
ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين فيكون اجماعا على
تق قول ثالث

والاخر مذهباً غير هذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحته اولا
فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعمامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة
مجتهدا فيها كما كانت لاجمعها عليها واختلاف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو
الاصح انه لا يمنع ويرفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة
واختاره غير الاسلام والفقهاء الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا
واستدل عليه بان المعتز اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو القرض دليل على اجماعهم على تجويز
الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر
الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض تحطئة احد
الاجماعين اجيب باننا لانسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
على القولين دليل على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان
المصيب واحد والاخر خطأ واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ ولو سلم
اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينقد اجماع قاطع
بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لجواز في ذلك الاجماع
لجواز ان ينقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجواز ايضا ان يخالف واحد
الاجماع ويقدّر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف
ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد
القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا يبين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة
يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
اولم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه
فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجاب بصح ثم انعقد اجماع التابعين على قول
عمر وذكر الصكر خي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
لا ينتقض قالوا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

انعقاد

ولذا قلت (الا ان يكون) اي الاجماع اللاحق
(على قول ثالث) فينتقد يكون الخلاف
السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم
خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
من حصر الاجماع على الصحابة والعصم
الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد
او متعدد فالواحدة امثلة منها ارث الجدة مع
او متعدد فالواحدة امثلة منها ارث
الاخذ استقلالاً او مقابلة ويشتركان في ارث
الجدة وحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنه عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد
الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر
قبيل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل
فالقول بالاشهر ثالث يتفق عليه ومنها
علة الربا في غير النقدين القدر مع الجنس
او الطعم او الادخار معه وتشارك في ان لا ربا
الامع الجنس

انعقاد الاجماع اللاحق واشترط في انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على خلاف
مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي حنيفة ليست دليلا على
ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق اجماع
مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه
شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر باجماعه ولا يضل فينقض قضاء القاضي في بيع
امهات الاولاد ولا ينتقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي لا لما ذكر ان الخلاف
السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى هذا لا فرق بين قول ابي حنيفة ومحمد
في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان ابا حنيفة قال
ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد واحتج
للمخالفة اعني اكثر اصحاب الشافعي بوجهين احدهما حاصل الاول ان المخالف
الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة ولم يخرج
بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يتفق كل
الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله لبطل
المذاهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول
الباقين فيها اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقين كل الامة الاحياء
في ذلك العصر وهو الاعتبار اذ لا عبرة بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
خبر ان والضمير في قوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته معتبر لدليله لانه
ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتقي
الاجماع بعدمه وثانيهما ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل
ما كان كذلك باطل فهذا باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
قولي الصحابة تبين ان القول الآخر خطأ يبين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى
الضلال اذ الضلال هو الخطأ يبين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس رضي
الله عنه انه ضل في انكاره العول ولا بابن مسعود رضي الله عنه في تقديره ذوى
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهم على خلاف ذلك واجاب عن الاول
بان حجة اجماعهم لا تصور الامن الاحياء المعاصرين لامن الاموات فلا يضتر
خلافهم في حياتهم الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق بقاء
دليله فيضتر الاجماع اللاحق قلنا لان سلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع اللاحق
المنعقد بخلاف كالمقياس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وفيه نظر
اما اولاً فلا ينقض لانهم لا يسلم انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف المتقدم حتى يصح

٦٧ في

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو قول المسئلة اللهم الا ان يقال ان
الجواب تحقيق لا الزام واما ثانيا فلا يلزم جوابا عن قول الخصم لطل
المذاهب ولصار قول الباقي اه وعن الثاني يمنع الملازمة على تقدير وجمع بطلان
اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اي كل المحل
المتعدد وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها
من الزوج والزوجة (قوله اذ تفرق القاضي) متعلق بعندنا (قوله وكلت
الكل للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين الايتين
باعتبار الخروج من غير السيلين والمس باعتبار صلاتي الفرض والنفل (قوله
اذا اختلفوا على قولين) واستقر رأيهم عليهم بحيث يكون كل من القولين مذهبا
لصاحبه فهل يجوز لنا ان نأخذ قول ثالث مخالف لهما او لا يجوز على ثلاثة
اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جواز مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعية
الى جواز مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالا مدي وابن
الحاجب الى التفصيل ان كان الثالث يرفع الجمع عليه لا يجوز ولا يجوز واختار
رحم الله الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها
متعددا ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول
الثالث فيها مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة فبني على ما سيظهر لك
(قوله وبعضهم خصوا الخلاف) اي الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ولا
بعد استقراء رأيهم على القولين (قوله استقلا او مقاسمة) فعند البعض يرث
الحد استقلا ولا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
فلا يجوز القول بجرمان الحد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الحد
(قوله القدر مع الجنس) اي عند الحنفية (قوله او الطعم) اي الطعم مع الجنس
عند الشافعية (قوله او الاذخار معه) اي الطعم والاذخار مع الجنس عند مالك
(قوله ومعلا) اي القول الرابع مع الجنس لا يثنى المتفق عليه اشار به الى ان
القول الرابع في مسئلة الربا ليس مما يثنى الجمع عليه مطلقا بل يثنيه في صورة فقط
وفي صورة اخرى لا يثنيه فحينئذ لا يصح التمثيل به الماتن فيه اعني كون القول
الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شيء منهما) يعني
شمول العدم برفع الجمع واما شمول الوجود اعني تطهيرهما فلا يرفع فيكون
القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه
كافي مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على ان القول لا نسلم

ان شمول العدم ايضا يرفع الجمع عليه في هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل
المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي
فصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احدهما
ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع
(قوله بعبوبه الستة) وهي الجنون والجذام والبرص والبهق والجرب والعتة
وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والجرب والمراد
بالمحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله
لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون
القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح به (قوله فالقول بثلث الكل
في احدهما) قيل لانسلم ان احد الشمولين اعني ثلث الكل او ثلث الباقي
في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين يجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث
الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بعكس ذلك فالقول
الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه
ان ناقضية الخروج من غير السيلين خالف فيه الشافعي وناقضية المس خالف فيه
اصحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان
احدهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا
لاجماع على ما مر نظيره آتيا وفيه تفصيل سيأتي ذكره (قوله اي بعض المتأخرين
من الشافعية) كالا مدي ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه)
اختره عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاولين)
وكالتية في طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية في الكل وعند
البعض في التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا
لاجماع وكبكر وظنها المشتري ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يرد ما مطلقا وعند
البعض يرد ما مع ارش البكارة فالقول برد حائضها ثالث (قوله فعدم الاكتفاء)
بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع
(قوله ليس الا مخالفة مذهب واحد) اي من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل
في تلك الصور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلاما من الطرفين انما اوجب
الاخذ بقوله لا يقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا
معناه ان كلامهما اوجب الاخذ بقوله او يقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اي بعض المتأخرين من الشافعية
(قوله) اي الثالث (باستلزامه ابطال
ما اجمعوا عليه) اي قالوا ان الثالث ان
استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا
لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتزعا اجماعا اما لان الواجب
ابعد الاجلين واما لانه وضع المحل فعدم
الاكتفاء بالاشهر يجمع عليه وفي الجتمع
الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان
الحد واما مخالفة مذهب في مسئلة وآخر
في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقيد (بان
المفهوم من ادلة الماتنين) لاحداث الثالث
(والمجوزين) لاحدائه (الاطلاق) يعني ان
المفهوم من ادلة الماتنين الثالث انه يستلزم
ابطال الجمع عليه مطلقا وذلك لان الماتنين تمسكوا
اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل
كما في مسئلة العيوب او على عدم القول
الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ
بقوله او قول صاحبه

فالقول الرابع بعبارة الربا بدون الجنس يثنى
المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج الجنس من
غير السيلين بوجوب تطهير المخرج او الوضوء
ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم
وجوب شيء منهما يرفع الجمع عليه ووجوب
تطهيرهما الا واما المتعدد فالقولان اما الوجود
في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح
بعبوبه الستة وعبوب السبعة عند الشافعي
وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي في الحب
والعتة ليس بفسخ فالفسخ بالعبوب دون
البعض ثالث لم يقل به احد وكلت الكل
للأم في الزوج مع الابوين والزوجة معهما
وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما
وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد
واما الوجود في البعض مع العدم في البعض
لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب
آخر كناقضية الخروج من غير السيلين دون
المس عندنا وعكسه عند الشافعي رحمه الله
فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث
لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع
العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول
الوجود والعدم لصاحب مذهب آخر يجوز
النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي
وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز
الفرض دون ثالث لم يقل به احد

عن قولهما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب الاخذ بقوله على وجه
التصويب مع احتمال الخطأ وقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب
(قوله والمنقح القول بمنفيم) اي الذي قام بعض المتأخرين في قولهم هو القول
بنفي المتقدمين القول الثالث لا ما لم يعترضوا وسكتوا عنه يعني القول بعدم
الثالث (قوله والا) اي وان كان عدم القول بالتفصيل او الثالث هو القول
بعدمهما او مستلزما له لازم على كل مجتهداه وجه الملازمة ان موافقته لهما
او مجتهد في مسألة يستلزم عدم القول بخالفته له وعدم القول بخالفته له يستلزم
القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان ابا حنيفة وافق ابن مسعود
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافق في ان المحرم من الارث يجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له في مسألة انما تستلزم عدم القول
بخالفته له في تلك المسألة فقط لا في غيرها وعدم القول بخالفته له في تلك المسألة
يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسألة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
في جميع المسائل (قوله بل الشأن في التمييز) توضيحه ان اكثر العلماء من
المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز
اخذ ايه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل او على عدم القول الثالث
ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين
الى جواز مطلقا واستدلووا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين
وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك
بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلووا
عليه بان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في صورتين الاولى
من الصور المذكورة لا مخالفة مذهب في مسألة وآخر في اخرى كما في باقي الصور
فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالف من وجه
على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين
بان احداث القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها
فاطلاق المنع والتجوز ليس بصواب ورد به بعض المحققين بان المفهوم من ادلة
المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق في المنع والتجوز في التفصيل
المذكور بعده غير مفيد اذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يطل دليل
المانعين بل قالوا لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث
ليس قولا بعدمهما والمنقح القول بمنفيم
لا بما لم يعترضوا والا لازم على كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع
المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة
كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل
فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تسكوا
اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد
ولا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع
كلوا اختلفوا ثم هم اجعوا ولو سلم فالمنوع
مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك
وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان
للأم ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة
وعكس ما ينفي آخر ولم يتركوا الاثقل عادة فاذا
كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
(فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال
ما اجعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل
الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه

في مسألة وهذا لا يطله لان المانع يسلم ان المنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض
ويقول ان في الصور كلها مخالفة الكل على ما ذكره رحمه الله سابقا بل
الشأن ان يبين ما يميزه بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقيقة القول بالتفصيل
ويطال ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجوز لكنهم لم يبينوه فلا بد
من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالتفصيل
وبالاجماع المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقال في الزام الخصم اما ان ثبت ولاية الاجبار للاب اولا ثبت فان ثبت
ثبت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزام الخصم وكما يقال
في وجوب الزكاة في الحل في الزام الشافعي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابا اولا فان كان ثابا يكون ثابا في الحل ايضا قياسا وان لم يكن ثابا
في الضمار يكون ثابا في الحل اذ لو لم يثبت في الحل يلزم العدم في الضمار مع العدم
في الحل وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول الوجود لان
الوجوب في الحل ثابت عندنا وفي الضمار ثابت عند الشافعي فيكون شمول العدم
مخالفا لهذا الاجماع المركب وهذا وان لم يفد حقيقة الوجوب في الحل عندنا لكنه
يفيد في ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحل يلزم العدمان وهو
منتف عند الشافعي واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا
ولا القول الثالث باطلا مطلقا فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا في امر
واحد حقيقي شرعي يكون القول الثالث مستلزما لا يبطال الاجماع فيصح
التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا او كان واحدا
لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال
المجمع عليه فلا يصح التمسك فالاول اي المشترك منهما في واحد حقيقي شرعي
كمسألة العدة والمتوفى عنها زوجها والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان
العدة لا تقتضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد حقيقي
شرعي اي ثبت بالشرع ومسألة وجوب النية في طهارة الوضوء والغسل والتيمم
فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم فقط عندنا يشتركان
في امر شرعي وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي اوجبها في الثلاث
وعلماءنا في الواحد كمسألة البكر التي وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فان القولين
اعني عدم ردّها مطلقا وردها مع ارش البكارة يشتركان في عدم الرد مجانا وهو امر
شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الاربع باطل مخالف للاجماع وكمسألة ذات

الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع يعني الاقتراق في صورتين حكم شرعي فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولاً بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعاً او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً والثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر واحد شرعي كسئلة الربا فعملته القدر مع الجنس او الطعم مع داء الطعم والآخار معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل يشتركان في عملية الجنس قلنا كون الجنس عليه ليس حكماً شرعياً بمعنى لا تدرى لولا خطاب الشرع على ما هو معنى الشرعي بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور ليس امر واحد احقيقاً بل هو واحد اعتباري ولو سلم انه واحد حقيقي لكنه ليس حكماً شرعياً فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخراج من غير السبيلين ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهير فالحال الثالث ان كان شمول العدم فهو باطل لكونه مخالفاً للجمع عليه اعني وجوب احد الغسلين وان كان شمول الوجود اي وجوب الغسلين معاً فلا يكون مخالفاً للاجماع فيكون جائزاً فان قيل الاقتراق اي عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اي شمول الوجود مخالفاً للاجماع قلنا الاقتراق هنا وان كان امراً واحداً لكنه ليس بحكم شرعي لان الشرع لم يحكم بان المناقاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الاقتراق حكماً شرعياً كما في مسئلة ذات الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما ذكرناه آنفاً وكسئلة الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعدداً فان القول الثالث فيها سواء كان شمول الوجود اي الناقضية فيهما او شمول العدم اي عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر واحد سواء كان كل من القولين امراً ام كانا امراً واحداً اعني الاتقاض في الخروج وعدمه في المس عند ابي حنيفة وعكسه عند الشافعي او امراً واحداً اعني الاتقاض في الخروج مع عدمه في المس عند ابي حنيفة وعكسه عند الشافعي فان قيل انهما قد اشتركا في احد الاقترافين اي اتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا ان هذا الاقتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلاة وهو حكم شرعي فان من احتج بمن المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فلا احتجنا

فلا احتجنا واما عندنا فله من فيكون القول بشمول العدم مبطلاً للاجماع قلنا اجماع بطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون ابو حنيفة مخطئاً في ناقضية الخروج مصيباً في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئاً في المس مصيباً في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً في احدهما كونه مخطئاً في الاخر وهو القول بشمول العدم فلا اجماع في بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلاً له وقس عليه باقي الصور يعني ان اشترك القولان في واحد شرعي يبطله الثالث فاحداث الثالث باطل والا فلا (قوله على ان التمسك اه) اي تمسك المائتين بعدم القائل بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعض آخر ولا بد من ذكره وان تركه الشارح مشهور في المناظرات فلا ينبغي ابطاله بما ذكره المفسرون في مقام استدلالهم اعني ان المنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب في الضمارة) لا ينبغي عليك ان هذا يصلح نظيراً للتمسك بالاجماع المركب في المناظرات لا للتمسك بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان ثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبت ثبتت الجدة ايضاً والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظر يبحث لان قوله والا لا اجتماع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب في الضمارة لا يتخلو من ان يكون ثابتاً اولا فان كان ثابتاً في الحلي ايضاً قياساً وان لم يكن ثابتاً في الضمارة يكون ثابتاً في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمارة مع العدم في الحلي فيجتمع العدمان وهذا منتقب بالاجماع على ما وقع في التوضيح ولعل في نسخة الشارح ساقطاً من قلم النسخ والا لوجه لقوله والا لا اجتماع العدمان (قوله فيقبل التمسك) اي بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب (قوله بدليل تجوزهم الاصابة اه) كما في مسئلة الخروج من غير السبيلين والمس فان التجوز والتخطئة فيهما في مقام التحقيق منهم لافي مقام الالزام على ما ذكرناه آنفاً (قوله كالاقتراق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه آنفاً (قوله كما في القول بوجوب تطهير المخرج) فان القولين يشتركان فيه في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعي والقول الثالث اعني شمول الوجود لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله يفيد اليقين) واستدلوا عليه بقوله تعالى كنتم خير امة الاية فان الخيرية توجب الحقيقة فيما اجمعوا عليه اذ لو لم يكن حقاً لكان ضلالاً لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال ولا خفاء في ان الضالين لا تكون خير الامم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطاً فان الوساطة هي العدالة بين الافراط والتفريط وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمارة ان كان ثابتاً ثبت في الحلي ايضاً والا لا اجتماع العدمان وهو منتقب اجماعاً والصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقاً وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة في احدي المستلذين المتفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القولين بارت الجدة مع الاخوة استقلالاً والقول بآثاره معه مقابلة فارت الجدة وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بجرماته اما اذا اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك القولين بعلمية القدر مع الجنس والقول بعلمية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالاقتراق فيما لم يحكم الشرع بالمناقاة او شرعي لكن لم يرفع الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه) اي الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالاية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اي منكر حجية الاجماع مطلقاً هو المختار عند مناخنا

وتتق الزنج عن سوء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه
الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولاشك ان مشاققة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلو لا ان
الاتباع في المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاققة فائدة بل يكون قبيحا لان
ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبيل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال
تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه
السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعني
الاتباع عين المعطوف عليه اعني المشاققة في هذه الآية والعطف يقتضي المغايرة
بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به الرسول
عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
فيكون اتباعه داخل في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مما كماله
الى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به
النبي عليه السلام فان شرط في كونه واجب الاتباع اجماع الامم حصل المطلوب
وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق
فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين من كماله اتى به النبي عليه السلام ومن
غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد المذكور
اجيب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا
على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلا ان الظاهر ان الخطاب
للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض
الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاملين خيرا لامم
واما على الثاني فلا ان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو
ما جوريه ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لا يفيد العدالة
اذ لا شيء في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر
واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلا انه يجوز ان يكون ما اتى به النبي عليه
السلام عين سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له)
اي للاجماع (من سند) اي دليل وامارة
يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع
عادة ولان الحكم الذي يتقده به الاجماع
ان لم يكن عن دليل صحيح كان عن عقل وقد
ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند
لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له او حجته
فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما
عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك
لانهم الزوم اذ فائدة حرمة المخالفة ومقوطة
البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه
وتحذرك

لان مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة
في المفهوم كافية في صحة العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان
ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين مشروط بمشاققة الرسول والمشرط باق على العدم عند عدم الشرط
ولو سلم انه غير مشروط به بل يتقرب بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان
اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم
ان سبيل الغير ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع
المؤمنين الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر
حجة فن اين الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
والجاهل غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالآية لا تدل عليه ولو سلم
ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم
فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات
لانه سبيلهم والا فم باطل ولو جب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على
حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتناعه بعده
وذلك تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عليه السلام وترك
مشاققة او بمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحل على هذا اولى
من الحل على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وبعده
والحل على الاجماع يقتضي اختصاصه بمتابعة النبي عليه السلام لان زمن
الاجماع بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجعوا عليه من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط ببقاء دين الهدى المعترف باللام المستقرقة لكل
هدى حتى اجاعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
في اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن
المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون لاحقا او المؤمنين
الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالة على كون الاجماع حجة تفيد
اليقين لكنه معارض بالكتاب فحوزلنا عليك الكتاب تبيان لكل شيء فانه يدل
على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة فحوما روى ان النبي عليه السلام سأل
معاذنا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساع ذلك واما على الرابع فلا نه خبر واحد فلا ينفذ
القطع وبلوغ مجموع ما روى من الاتحاد الى حد التواتر غير معلوم وهذه
الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب
واحتمل بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه
الاستدلال به وما ردد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا وقللا
فارجع اليه الثاني قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الالاه
وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفهمة فان اتفق
الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله
فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا
كالذين نفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الاكون
ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على
المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن
قد يجيب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكماء فان لم يكونوا هم المجتهدون ولم يعملوا
الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم واتفقوا
على الجواب يجب القبول والام يمكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة
في ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضي
رسول الله لا مرد ينشأ فلا نرضاه لا مردنا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة
والطبري قالوا يجب ان يكون السند قطعي من الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا وخبر
واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند ما يستقل بالحقية ليس الا الظني)
كلمة الادخاله على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون
الاجماع المبني عليه حجة لان الحقية تقتضي القطع قلنا لان السند ان الحجة مخصصة على
القطع ولو سلم فمضى الاجماع القطعي ليس ان يكون سنده قطعي بل ان يكون منقولا
بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواتر كالاجماع
الصحابية قطعي وان كان سنده ظنيا (قوله الركن الرابع في القياس) لما فرغ من
مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع في مباحث القياس وهو في اللغة التقدير
يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قياس

من المفاعلة لا مصدر قياس من التلاقي لان المساواة من الطرفين ومصدر الثاني
قيس يقال قاس يقيس قياسا ويعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح
والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصرو في اصطلاح الشرع ذكرناه له حدودا
منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعتراض
عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة للمساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لاني الواقع وان اريد المساواة
في نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط ملائمة من ذكره لاني قوله في نظر المجتهد واجب
باختيار الشق الاول وحمل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم
ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخفي وما تكون المساواة بينهما في نظر
المجتهد لاني الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضطر خروج
ذلك واما على مذهب المصنف به يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف
من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو
مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لاني نفس الامر
ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعله الحكم الدال عليها مثل النية
ذو راحة كريمة فيجزم كل خير والراثة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة
المطربة والراثة وصف دال عليها ومثل المكروه على صيغة اسم الفاعل يأثم بالقتل
فيجب عليه القصاص كالمكروه اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب
القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل
ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قيس قياس العلة فلا يتناوله
التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولان المقصود ههنا
تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضطر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
ليس من افراد المعرف وثانيا لما ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افرادمكن
لان السالم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة
في العلة وان لم يصرح بها فان المساواة في الرأفة والتأني في المثالين المذكورين
لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمنا ونحن عممنا المساواة
في التعريف من الصريح والضمي فبيننا ولهما معا الثالث انه لا يتناول قياس
العكس وهو اثبات قبض حكم الاصل في الفرع لتحقيق قبض علة حكم الاصل
في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالتذرع وجب ايضا بغيره
كالصلاة فانها لم تجب في الاعتكاف بالتذرع بل تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به واجعله
مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل
اذا قدر عمقه باله ولذا سمي الميل مقياسا واصله
القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا على
لتفهم معنى الاتباع (وشرعا الباء مثل حكم
احد المذكورين بمنسل علة في الآخر)
اختار الالباء لان القياس مظهر لاثبت
والمنبت ظاهر ادليل الاصل وحقيقته هو الله
تعالى واختار المنبت في الحكم والعله

واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان
يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل
يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للتراجم
في جواز كون السند قطعيا معنى لانه
ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على
حكم ثابت بدليل قطعي قطاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يثبت اجماعا لان الحد
صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا
يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت
(وسند ما يستقل بالحقية ليس الا الظني) فان
ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحقية (وقوله)
اي الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او
الاتحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا
اتفقوا) حتى اذا لم يقرضوا الم يكن الاجماع
اتفاقا كما مر فهو كالاتية القطعية الدالة
والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا
عليه ايضا فلا يكفر بخالفه (ثم اجماع من
بعدهم) بالشروط السابق (فيما لم يرو فيه
بخلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (بطل
باجاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع
(المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف
سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو
كالصحيح من) اخبار (الاتحاد) لا يخال
باجاحده ايضا (الركن الرابع في القياس وهو
لغة التقدير)

مصلحا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولاً انه ليس من افراد المعرف فلا يضطر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانياً سلمنا انه من افراد المعرف لكن لانهم ان لا مساواة في العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلاة واما بالسبب بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة في الاعتكاف بالنذر فحين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلاً وغير المنذور فرعاً والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثاً المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم يصير شرطاً فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطاً بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضا ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق واعتراض عليه ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعتراض عليه ايضا بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعتراض بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضا العلم بعمرة القياس لاهو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه جل الشيء على غيره باجراً حكمه عليه وهو منقوض بالجل بلاجماع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر انه جل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما وفيه عنهما ما يجمع بينهما من اثبات حكم

اوصفة او فيه ما يقتضي قياس الموجود على الموجود في امر وجودي او عددي وقياس المعدوم على المعدوم في امر وجودي او عددي وقوله من اثبات حكم لهما نحو الكاب نجس فلا يصح يعه كالتنزيه وقوله اوصفة نحو التبيذ مسكر فيكون حراماً كالتنزيه واعتراض عليه بوجوه الاول ان الجل من عمرة القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعاً بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجماع كاف في التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ما قيل انه تعدية حكم الاصل بعلة الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل ما يتبين عليه غيره والفرع ما يتبين على غيره وفيه نظر لان المعدوم قد يتبين على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم المشروط باق على عدم الاصل لا مبني على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلة من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن محالها وايضاً ان الشيء لا يكون اصلاً وفرعاً الا بعد قياس احدهما على الآخر فان اريد بالفرع والاصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما ما يصرف عنهما اصلاً بعد القياس يكون كل منهما محالاً باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ما هو المنقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظة بالرى للاحتراز عن دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبت لا مظهر اذ لا اجتihad فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة لم يتعرض لغير الاسلام لتعريف القياس وفائدة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لاشبهة فيها وانما الشبهة في ان المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر باللسان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على ما مر في تعريف القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورياً باللسان (قوله لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين) على ما بين في علم الكلام وكذا امثلة عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال في شبه العمدة) هذا قياس

لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين ولا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلة لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمدة عدم عدواني فيقتضيه كما في المحدد وعدميهما

الموجود اعني القتل الذي فيه شبه العمد على الموجود اعني القتل بالمحدد
في المعنى الوجودي اعني زوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العمد وان (قوله
مخوقل فيه شبهة) هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه شبهة على
الموجود اعني القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمي اعني عدم القصاص والعلة
فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدوم على المعدوم
في المعنى الوجودي وما يتلوه قياس المعدوم على المعدوم في المعنى العدمي للعلة
المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) وجه الاستدلال به
ان فاعتبروا امامنا من الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبر بمعنى
التبيين او من العبر بمعنى الانتقال والمجازة وكل قياس مشتمل على هذه المعاني
الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله في اثبات مثل حكمه
بمثل علة وتبين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجازة من حكم الاصل الى
الفرع فيندرج اي كل قياس تحت الامر المذكور واعتراض عليه اولا لان سلم
ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعاني بل هو عبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبة
فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق ولصحة نفي الاعتبار عن القائل الغير المتعظ
كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح فيه عنه لم يكن حقيقة في القياس
اذا الحقيقة لا تنفي واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شيء من المعاني الثلاثة المذكورة
معنى حقيقيا له ايضا فيكون حقيقة في الاتعاظ ولترتب في هذا النص على قوله
يخترعون بيوتهم بأيديهم وايدى المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ
بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال يخترعون بيوتهم فقيسوا الارز على البر
والنبيذ على الخمر واذا كان حقيقة في الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
الاحتجاج به على حجة القياس لان القياس لا يشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه
لو كان حقيقة في الاتعاظ لما صح نفي الاتعاظ عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفي لكن
اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعظ وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار
يقال اعتبر فاتعظ فلا يكون حقيقة والا يلزم تعليل الشيء بنفسه وما ذكره من غلبة
الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن اليه
ليس دون الاتعاظ وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القائل ليس باعتبار كونه
قائما حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقيا له بل معناه الحقيقي هو الاتعاظ فلا
يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القائل اخل المقصود الاصل من القياس
وهو امر الاخرة فنفي عنه الاعتبار مجازا كما يقال مجازا لمن لم يبادر في الآيات

انه اعني واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصل وما ذكره من قوله ولترتب اه
قلنا ان الامر بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعي
لان معناه افعلاوا الاعتبار لقياس الارز على البر والنبيذ على الخمر خصوصا
فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
وجه يتناول المقصود وغيره حسن لاحتماله بل هو واقع كثيرا فان قيل الامر هو
الاعتبار الذي دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمعي فلا يكون عاما لان الفعل انما
يدل على الماهية من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى افعلاوا اعتبارا فيكون
مطلقا لا عاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
القياس الشرعي يكون احدي جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة في الاتعاظ
ولا ضرورة في حله في الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حله على احد
المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه
يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي لا الشرعي او ما كانت عليه
منصوصة عليها لا مستنبطة لعدم امكان حله على العموم لان التسوية بين
الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص حكم الاصل نوع من
الا اعتبار والتسوية بينهما في اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما
متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولو سلم
انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالحكام المنصوص عليها
وما لم ينصب عليه اماراة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
اثبات حجة القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلاوا الاعتبار او افعلاوا اعتبارا
فعلى الاول يكون عاما وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي
والاحتمالات الناشئة لا عن دليل غير قاطعة في العموم والاطلاق وقوله اجزأوه
على العموم فاسد لا فضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احد
بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لكان معناه يخترعون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
الحكم في حق غيرهم الا بنص وادعى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضي سبق العموم ودخول الخصوص
تحت والصورة المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه اماراة
الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود
بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساوقها بالتعارض فثبت بقاء

مخوقل فيه شبهة فلا يقتضيه كالعصا
الصغيرة ووجودي المعدومين كعدم
العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان
يولى عليه وعدميهما كعدميه بالجنون على
عديمه بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى)
متعلق بالابانة واختراز عن دلالة النص لان
المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اي دليل
منظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء
الى نظيره وهو يتناول القياس او يبينوا من
قوله تعالى للرويا تعبرون والتبين المضاف
الى ما هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة
لابانة حكم نظيرها او استقلوا وجاوزوا من
العبور

النص على عمومته موجبا لليقين وسياتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
جوابه (قوله انه ظاهر في الاعتراض) اي حقيقة فيه (قوله ولحجة فيه) اي
نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صحت نفي الاعتبار عن القائل لم يكن
حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاعتراض (قوله ولترتب على مختزون) هذا
يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاعتراض ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره
في الكشف ايضا بل هو اولى اذ لقائل ان يقول لاشك في ركاسة ان يقال
يختزون قيسوا بان يركب المقدمتين المستلزمين لزم عنهما قول آخر كما لاشك
في ركاسة القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
في العقلية القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
ان يقول انه لا يلزم من ركاسة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العقلية
بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاعتراض فان قيل المراد بالاعتراض هو
القياس في العقلية بالمعنى المذكور قلنا يمنع التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
السياق) اعني ترتبه على مختزون (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لو سلم انه
للو جوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما يدل احتمال
الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
العمل به) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشيء
بنفسه (قوله وصحة النفي) قال في الكشف واما صحة النفي عن القائل
الذي ليس بمنعظ فباخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار
الآخر فاذا اخل باقل هو غير معتبر مجازا كما قيل ان لا يبادر في الايات اعني
واصح لا بالنظر الى كونه قائما فانه لا يصح اتهمي يعني لان لم انفي الاعتبار عن
قائل صحيح بل هو اول مثله ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله
بالمقصود لا باعتبار كونه قائما لا يصح فيه عنه واذا لم يصح فيه عنه بهذا
الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج
به (قوله لنصوص السبب) اعني ترتبه على مختزون بيوتهم ولك ان تقول السبب
اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي) فان قيل جملة على
العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

فان كان احدهما مرادا لا يكون الاخر مرادا والا يلزم عموم المشترك او الجمع بين
الحقيقة والمجاز اجاب عنه في التقرير بان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس
المنطقي فلان سلم اختلاف القياس في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا
في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمات لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط
في العقلي والاصل والفرع بالوصف الجامع في الشرعي متمدان في الحقيقة
وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساوي للقياس
في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب
والمسببات فيدخل تحت الشرعي للمساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى
هذا تحقيق وجه التمسك بالاية انه ادخل القاء في قوله فاعتبروا بعد قوله ظنوا
انهم ما منعهم حصونهم من الله فانهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يختزون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا القاء يقتضي
التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاعتراض والاعتبار
باسباب باشرها هؤلاء المذكورون لتكفي عما صابهم تلك الاسباب من الهلاك
وانما كانت علة له بملحظة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل لان
التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا
ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
ايضا اذا اشتد في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا
المعنى يفهم من القاء فيكون مفهومه بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فص
ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتب العقاب
والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا
فأعملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا
مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى
القياس الشرعي) اي الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى
القياس الشرعي اي يشمله (قوله لا عبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست
بناشئة عن دليل ولو اعتبرت لما صح التمسك بشيء من النصوص لاحتمالها تلك
الاحتمالات (قوله كحديث معاذ) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعثه
الى اليمن قال يم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول

بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر
بالاعتراض علة لوجوب الاعتراض بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظرا لان
القاء بل صرح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلة التامة حتى يلزم ان تكون علة وجوب
الاعتراض هي القضية السابقة غاية ما في الباب
ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على
ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم
بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه
الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة
النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه
كل من يعرف اللغة أقول قد صرحوا
في تحقيق مسالك اثبات العلة ان القاء الواقعة
في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية
وصرح به المقرض ايضا فكيف يصح انكاره
وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان
يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني
بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والاصح التمسك
بشيء من النصوص واما التكرار فليس من
الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث
معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
وقد تلقوا الامنة بالقبول فصح التمسك بها قال
الامام الغزالي فيقبل ولو كان من سلا وقد قال
النبي عليه السلام حكى على الواحد حكى
على الجماعة (والاجماع)

وكل قياس مشتبل على هذه نعتي فينبذ وج
تحت المأمور به واعتراض عليه أولا انه
ظاهر في الاعتراض لقلبه فيه ومنه العبرة
ولحجة فيه عن قائل لم ينعظ بامور الآخرة
ولو سلم قظاهر في العقلية لا الشرعية
ولترتب على مختزون بيوتهم ولا شك في ركاسة
ان يقال يختزون بيوتهم قيسوا الارز على
البر او هو ظاهر في النصوص العلة بدلالة
السياق واما ان الامر بمثل غير الوجوب
ولا يقتضي التمسك راروي بمثل الخطاب مع
الحاضرين فظنوا انه وزظن وجوب العمل به
في غاية الضعف واجيب عن الاول بان
الاعتراض معلول الاعتبار لا حقيقة ولذا صح
اعتراضه فاعتراض العلة متنوعة وحجة النفي
لوسات انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم
عني لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم
اللفظ لا لنصوص السبب فيشمل العقلي
والشرعي والنصوص العلة ومستنبطها
ولو سلم انه حقيقة في الاعتراض او ظاهرا في
العقلية او في النصوص العلة فيمكن الحاق
القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس
ليدور

فان الآية لا تارقد رويت عن عمرو بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولم ينكر فكان اجابا وطاعهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اي القياس (الظاهرية في بعضهم) فناه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حل النظر على النظر لاني الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) فناه (في الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه جمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم في تفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فبقوله تعالى تيانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة او اشارته اودلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب بقوله تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تيانا لا بلقطه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حيثما لاية الثانية ولو اراد به القرءان فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم في القياس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي القياس معنى فقي العمل به تعظيم شأن القرءان باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

فانه

فانه دل على ان كل ما لم توجد حرمة يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآية لا بالاصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى مريات فولدت اهنم اولادا ليسوا بنجباء اذ التجابة في المهاجرين من الامهات فصدر منهم ما يقضى الى الضلال وهو القياس فكان القياس من الضلال (قوله كقياس ابليس) اي في قوله خلقتني من نار وخلقته من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الغسل في سنية التمثيل في الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اي القياس طريق (قوله كريح التاجر) مثال للسبب الديوى ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الربح في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اي التحرى في جهة القبلة (قوله اما شرطه) اي شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد في بحث الحكم وهما متنافيان لان شرط الشيء يكون مقدما عليه وحكمه مؤخرا عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بحجة القياس وبالعلم ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا ينافي هذا المعنى قوله السابق آتافان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه انه شرط لوجوده لا لعل صحت (قوله اي لا يكون القيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل ههنا هو المقيس عليه كالبر في قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض وذلك لان الاصل يطلق على ما يتقضى عليه غير موعلى ما لا يقتضى اليه غيره ويستقيم اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت في المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور وتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل هو بيان لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه وبالفرع المحل الذي يسمى مقيسا عليه ما يصحح به بيان الركن والى ان المراد بالخصوص التفرد لا بخصوص من العام والى ان الباء في حكمه صلة للخصوص بسبب نص آخر دال على الاختصاص

بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض واما السنة فبقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاوسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطردوما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لان لم يمنع فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الديونية كريح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجوز التصرف في حقه بما فيه شبه بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لا آء محض حق الله تعالى بلا مزية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الايتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذلك في الاحكام (وله) اي القياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العتق الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه بلغوا البيع المضاف الى الحر ولو كونه مما يجزى به قد يدفع (اما شرطه) فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اي لا يكون القيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

وداخله على المقصور وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر
 لا مطلق النص ولا يفتي عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على
 اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لا بالخصوص من العام
 كما ذكرنا والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به
 غير مذكور في الكلام والضمير في بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان
 لا يكون النص مثبت للحكم في المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه
 بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرد به كما اختص حزيمة
 اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعني قبول شهادته
 وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه لكنه اختص به وعرف
 اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ما ذكره
 رحمه الله فان قيل لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى الخصوص من العام قلنا لان
 الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من
 عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والراها بين بالقياس قيل يجوز
 ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق
 الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يجمع من القياس معنى شرط القياس
 ان لا يكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصه مثل
 حزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله
 عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمنع الحاق غيره به
 قياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوقه اودونه (قوله فاذا ثبت دليل) وهو
 قوله من شهد له حزيمة فحسبه وقصة حزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف
 الروايتين (قوله مبطل للنص) اى النص الاخر (قوله وان لا يعدل به) الباء
 للتعدية لانه من العدول وهو لازم فأتى المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء
 معنى القاعل اى لا يكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة
 شروط على ما ترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوزة
 الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا
 بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به
 فيهما قلنا عمومهما ممنوع فيما لا مدخل للرأى فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير
 العبادات (قوله كاكل الناسى) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره لثبوت
 على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

كما اختص حزيمة من بين الناس بقبول
 الشهادة وحده بقوله عليه السلام من شهد له
 حزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله
 تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية
 فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد
 لزم منه تقي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت دليل
 في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا التلا
 يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به)
 اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس)
 وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته
 كالتفردات الشرعية من العبادة والعقوبة
 وخصوصية الكفارات (اويستثنى من سننه
 كاكل الناسى) للصوم

الاكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا
 عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء
 صوم الناسى في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان
 وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكره
 باكل الناسى في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم
 الجنابة فيهما دون عدم الجنابة في الناسى لانهما متذكران للصوم فوجد فيهما
 جنابة من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسى اصلا (قوله كخص السفر) فانه لم
 يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب
 الدية على العاقلة) وكضرب خسين يمينا في القسامة (قوله وان يكون
 المعتدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا واثباتا باحد
 الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه
 (قوله اولغويا) انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المختصر ليلام
 ما سذكره من تفرع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه
 لم يقع التعرض للعقل اللهم الا ان يراد بالحسي ما يساوى القوي وهو بعيد
 (قوله لان المطلوب اثبات حكم شرعي) لا يفتي عليك ان هذا مبني على ان
 القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات والا فلا يفحص المطلوب من القياس
 في اثبات حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم
 الاصل حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون
 منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا
 بالقياس على ما سأتى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل
 لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص
 الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت في الاصل بالنص (قوله واما
 الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم
 تعلقه بالمعتدى المذكور اما لفظا فللفصل بالا جنبي واما معنى فلا انه لا يفيد اشتراط
 كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع
 الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعتدى الى فرع هو نظيره حكما
 شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات
 الشافعي اشتراط التملك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل
 لانه تغيير لحكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فالقياص فوات القرية بما يضافها ويهدم
 ركنها كما قال عليه السلام القطر مما دخل
 الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام دم على
 صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع
 ابتداء (واتق نظيره) في الشرع سواء كان
 محميا (ظهير معناه) كخص السفر في المشقة
 (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جنابة
 لهم (وان يكون المعتدى حكما شرعيا)
 اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب
 اثبات حكم شرعي للمساواة في علته
 ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد) الادلة
 (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع
 (اوبالخطي منه) اى من القياس يعنى
 الاستحسان وسجي ان المستحسن بالقياس
 الخفى يعتدى لاجل المسأى ومحقق الفرق
 بينهما في موضعه ان شاء الله (غير متغير)
 في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل
 على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا
 ولا شك انه للتعميم لا لابطال ولا في الفرع
 بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة
 وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان
 اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية
 فلازمة لاتعلق بنفس الحكم (الى فرع)
 متعلق بمحذوف اى وان يكون المعتدى حكما
 موصوفا بما ذكر معتدى الى فرع (هو) اى
 ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل
 والالم يشاركه في حكمه (ولانص فيه) اى
 في الفرع سواء كان واقع القياس او خالفه
 اذ لو كان فان واقع القياس لغا القياس وان
 خالفه بطل

فكفارة اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضي الاطعام وهو فعل يحصل بالتمسك والاباحة بدون التملك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكا فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكذا بانه رد شهادة القاذف بنفس القذف قياسا بساير اسباب رد الشهادة كالزنى وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها رد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة الفسق فكذلك رد بنفس القذف بل جامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاثبات بربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغييرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اثبات اربعة شهداء وكذا بانه قبول شهادة المقتذوف اذا تاب قياسا على المحدث في سائر الجرائم كالزنى وشرب الخمر باعتبار انه محدودي كبرية تقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الجرائم اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضي رد شهادته ابدا فتقيد الرد بزمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها لا يقتضي رد الشهادة على التأييد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير النص (قوله وهذه العبارة) اي قوله ولا نص فيه (قوله والا لكان تعيين الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والاخر فرع ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوي كالبز ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانه ما طعاما فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف ادرجه في قوله ولا نص فيه رومالاختصار (قوله في هذا الشرط) اي الشرط الثالث المشتمل على شرأ ط على ما تقدم (قوله فلا ثبت اللغة بالقياس) ذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز لتعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرغية للوضع على ما سيأتي بيانه فاذا لم تراعى المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قال

فلا تثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس في الاسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ما سنبينه ان شاء الله في حكم القياس (قوله هذا تفريع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفريع هذا القول لا ينحصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب في كونه فعلا باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما سيصرح به وانما كان المراد هذا الماذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب (قوله ووجهه) اي وجه هذا التفريع (قوله متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرغية في الوضع كوضع القوس والابل والخمر والشجر على مسمايتها ثم قد تكون المناسبة بينهما مرغية كما في وضع القارورة والخمر لسمياتهما لكنها لا لولية الوضع لاصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني الخامرة في التبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الحاق قياسا او دلالة مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما تقدم بيانها تفيد بعينها حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتها ثم انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذلك ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لان سلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقي بل هي سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الفريع على ما ذكرناه آنفا ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة المعصية اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على التبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى الخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنى على اللواط حقيقة لوجود معنى الزنى فيها اعني الجماع

هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جاز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدمها في عصر الغيب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في التبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيعزم التبيذ ويحذف شرب قلبه وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعنى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي

واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالايجاع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تناول ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الفرع تحول اظاهر فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكن القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفترع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس)

في محل مشتهى لا قصد الولد بل لسفح الماء ولا إطلاق اسم السارق حقيقة على
النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا إطلاق القضاة
الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق فيه اعني ازالة الملك الى غير ذلك
مما جوزه الشافعي (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع حمل القياس
الماذكور في التفرع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان
قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق
القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات اللغة
بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لا قياس في الحيات واللغويات والعقليات
(قوله وحيث لا معنى لتفريع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس
الشرعي شرعا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس القوي
وان لم يميز بالقياس الشرعي (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعني من شرط
القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقدرا لا منسوخا لان الحكم انما
يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل
منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع
(قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحنابلة وابو عبد الله
البصري ثلثان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان اتحدت فيما ذكر
الوسط اي ما هو اصل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضائع لا مكان
طرحه من بين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي
في السفر جل انه مطعوم فيكون ربويا كالنضاح ثم يقيس التفاح على البر لانه
مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضائع لا مكان ان يقاس السفر جل
على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فقد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا
المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه
واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس
عليه في العلة المعتبرة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعي
الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الحب
بجامع قورات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا
يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وضع التفرع فاندفع ما قيل ان اشترط كون
حكم الاصل شرعا اما في مطلق القياس وهو
باطل او في القياس الشرعي وحيث لا معنى
لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا
يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان
الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر
الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى
(الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه المتبادر
من الاطلاق هنا تفريع قوله باحد الادلة
الثلاثة او الخلق منه وانما لم يتعد لان العلة
ان اتحدت في القياسين فالوسط ضائع والا
بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدي
العنتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربابعة الكليل والجنس ثم اريد
قياس شيء آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعطل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعطل
بقورات الاستمتاع وهذه العلة اي قورات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اي الجذام
لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي
هو القرن في العلة المعتبرة التي هي قورات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح
قياس القرن على الحب في الحب في جواز فسخ النكاح لجامع قورات الاستمتاع والحاصل
ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصل مطلقا كالحب وفرعا من وجه اصلا من وجه
كالقرن وعلة الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة
الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كقورات الاستمتاع فعلى
هذا فالاضافة في قول الشارح والابطال احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام
على القرن وممراده بالاصل في قوله لان المعتبر في الاصل هو من وجه اعني القرن
وباحدى العنتين هو العلة المعتبرة في الاصل من وجه اعني قورات الاستمتاع
لا العلة المعتبرة في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتى اتحاد العلة وعدم
اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثابتا باحد الادلة الثلاثة او الخلق مغن عن ذكر
شرط آخر تركه المصنف وهو ان لا يكون حكم الاصل ذاقيا من مركب لان كون
حكمه ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل
بالدليل وكون حكم الاصل ذاقيا من مركب يقتضي الاستغناء عنه قنانيا فثبت
ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولذا قياس مركب ولا الثابت
بالقياس لكان اولي وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذاقيا من مركب ان
يستغنى المستدل في اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له في ذلك الحكم
مع ان الخصم يمنع لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك
اما يمنع عليه علة المستدل او لوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل
والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل
والوصف مذكور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما اذا قتل الحر
العبدان المقتول عيدا فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكايا لجامع
كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو
عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب باحد الادلة الثلاثة لان الخصم
وهو ابو حنيفة يوافق في ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب
القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابو حنيفة ليس الرقية بل
جهالة المستحق من السيد او الورثة اذ لم يعلم ان احدهما هو المستحق للقصاص

لا احتمال ان يبقى لجزءه عن اداء البذل فيستحقه السيد وان يصير حراً اباد آتته
 فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع وهو العبد فاذا قال الحنفى العلة
 عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صحته عليه باطل قياس الشافعى لان
 العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح
 عليهما منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل
 لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على عليه الجهالة فاذا بطل الموجب للحكم
 لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعنى في الاصل وعلى التقديرين
 لم يتم القياس لانه لا ينتقل عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل
 ومثال الثاني كقول الشافعى في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب
 فهي طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياساً على ما اذا قال
 زينب التي اترجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن باحنيقة يقول علة
 عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود في الاصل فان صح ذلك اى عدم
 وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح
 ذلك يمنع حكم الاصل. ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان
 يقع لاني انما منعت وقوعه فيه لكونه تقييداً فاذا كان تعليقاً قلنا بوقوعه وعلى
 التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينتقل عن عدم العلة في الاصل او منع حكم
 الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الحصص على الذرة في حرمة
 الربا بعله الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحه مثلاً على الذرة في حرمة
 الربا ايضا فان العلة في التفاحه الطعم وفي الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
 في المقيس عليه (قوله ولا يقال الذي اهل اه) فيه خلاف الشافعى حيث قال
 بصحة ظهار الذي باعتبار ان موجب الظهار للحرمة والذي من اهلها كالمسلم
 ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالطعام والاعتاق وعدم اهليته
 للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح
 ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
 لا في حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة
 قلنا هذا التعليق باطل لان حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثلها في الذي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
 العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت
 به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغييراً لحكم

الاصل

الاصل باعقاً قيد في الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
 فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيراً لا يملك المال
 وبخلاف الايلاء ولانه طلاق مؤجل والذي من اهل ولان الحرمة باليمين مطلقة
 لا موقفة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا
 قلنا ايضا لا يجوز تعليق نص الربا بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعير
 والتمر والمخ كاعل به الشافعى وعنى حكمه الى ما لا معيار فيه من العدييات
 كالنفاحه والفرجل والى مادون الكيل كالحقنة قلنا هذا التعليق باطل لان
 حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوى في المعيار الشرعى
 ومتناهي به حتى لو روى التساوى لاتبى الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام
 الاسواء بسواءه وبالتعليق بالطعم تتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
 في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوى وقد كانت في الاصل
 مقيدة بهذا القيد اذ لا يمكن التساوى في الفرع لعدم دخوله تحت المساوى الشرعى
 وهو المعيار الشرعى فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح
 القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالخنطة حرام مع انه لا ينتهي
 بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الا تغيير لحكم الاصل وقد اعترفتم
 بحرمتهما مطلقاً قلنا بطلان الاتهام بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
 القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة
 كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطال العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات الشرع
 كونها متناهية (قوله ولا يلحق الخطأ بالنسيان) لما كان من شرط القياس
 كون حكم الاصل معدي الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم
 به لا في جميع الاوصاف فانه لا توجد في غير المنصوص عليه قلنا لا يجوز تعدية
 حكم النامى في بقاء الصوم الى الخاطى والمكره خلافاً للشافعى معللاً بانه
 لما صار النامى معذوراً مع كونه عامداً في نفس الفعل عالمياً به جاهلاً بالصوم
 فلا ن يعذر الخاطى والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا
 عذرهما دون عذر النامى فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان
 الخاطى لا ينتقل عن نوع تقصير بترك المبالغة في التصرز ولهذا وجب عليه الدية
 والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
 الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على القطر بالاكره ولو صبر حتى قتل يكون
 مأجوراً والناسى عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم الاقطار)
 هذا تفريع قوله الى فرع هو تطهيره فانه ليس
 تطهيره لان عذره دون عذر النسيان

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر
 الذرة ضائعاً وزم قياسه على الخنطة وان لم
 توجد لم يصح قياسه على الذرة لا تنقاه علة
 الحكم (ولا يقال الذي اهل للطلاق فاهل
 للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان
 الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي
 بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنتهي بها لعدم
 جملة الكفارة عنه لعدم اهليته لها

الشرع بخلق الغفلة في العبد فلا يصح الحاقهما بالناسي اصلا لاقباسا ولا دلالة بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل ناسيا في عدم الاضطرار دلالة على ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان القرع ليس نظيرا لاصل اذ التيمم تلويث وتغيير في ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعيا وشرعا (قوله ولا يجوز السلم الحال) ولما كان من شرط القياس ان يكون القرع مما لانص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم الموجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم الموجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحال جاز السلم الحال ايضا بطريق الاولى لان اشتراط البذل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصح مبطلاله قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح توضيحه انه قياس مغير للنص واقع في القرع وهو قوله عليه السلام فليس الى اجل معلوم فانه يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييرا لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير فادحة في صحة القياس عند الشافعي فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولما قلنا ان يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا في صحة القياس عند الشافعي وما بينهما انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتكن تحصيله فيه وقد اسقطه في القرع وتحقق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى السلم الحال لا يمكن الاستغناء عن النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع في عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متوقفا مقدورا التسليم اجماعا لنهي النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدورا التسليم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته القدرة مقام وجود المعقود عليه لكونه سببا لها كما قام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا لالعينة بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح التعليل على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط والالم يمكن هذا تعدية حكم النص

(ولا يجوز السلم الحال قياسا على الموجل)
هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم

بل ابطاله واثباتا لحكم آخر في القرع لم يتناوله النص لانه تناول في الاصل جعل الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في القرع فان قيل لانسلم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعلنا شرط سابقا على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا في مدة من الزمان لاشك في صلاحية الخلافة وقوله فانهما جعلنا شرط سابقا على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فلم وليس الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المنقول اليهما رخصة وتقدمهما ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود ممنوع فاننا قد انتقلنا الى القدرة والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد ثبت بعده والعقد لا يشترط الا والاجل الذي جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اي معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في القرع دال على وجود الحكم المعدي او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اي الى كون معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اوورد السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على قولهم الذي هو مورد السؤال او ردا على قولهم هذا قرضا كثيرة ذكر المصنف اثنين منها مع جوابهما على ماسياتي بيانها ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت اليهم بلام التملك فكانوا مستحقين للتملك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطم حكمهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة لانه تغيير النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لاقتراح الصلاة بقوله عليه السلام لاعرابي يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم اقتراحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسله بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه من يلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المائعات كالتخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين احدهما قد ثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة مخصصة بحيث لا حق للعباد فيها فلا تجب حقا لله تعالى على مازعه الخصم اذ لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدي او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على عدمه وبالنظر الى هذا اوورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخص من قوله عليه السلام لا تبغوا الطعام بالطعام الا سوءا بسوءه بالتعليل) متعلق بقوله لم يخص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تصور الا في الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبغوا الطعام انكم غيرتم قوله بسوءا بسوءا فانه يعم القليل والطعام الا سوءا فانه يعم هذا النص العام والكثير فخصتم القليل من هذا النص العام بخواتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدرة حيث قلتم ان علة الربا هي القدر والخس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربا فلهذا التعليل مغير للنص

لله تعالى في العباد ولا نسلم ان اللام للتبليغ على ما زعمه بل هو للعاقبة كما في ادوا
 الموت وابنوا الخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم
 في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للتبليغ على صاحب المال فكان له
 الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثاني ان
 الله اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات
 للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصيرورته صدقة انما تتحقق بعد الاداء الى
 الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا قبض الفقير نيابة عن الله تعالى
 لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء
 فلا يكون حقها لهم الا بعد قبضهم لان حقهم في الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد
 قبضهم قبيل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة
 في الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لكونهم
 مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني
 ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الاقتراح بغيره تغييرا للنص بل الواجب
 به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جرؤ منه قالوا يجب تعظيم الله
 تعالى باللسان بفعلها الذي ينبيء عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه
 للنص فيكون الحاق ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب
 عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كاستحاح
 التكبير حتى يكون استعمال سائر المائعات تغييرا للنص بل المقصود التطهير
 والماء آلة صالحة له فبأي شيء يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المائعات
 بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل
 الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعية وكون الماء آلة صالحة
 للتطهير ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكونه آلة
 صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينحس حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي
 (قوله يجوزتم القياس) اي قياس بيع الحقة بالحقتين على بيع المساوي بالمساوي
 من الطعام اي الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله
 وتقرير الجواب) توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته
 لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى
 منه في النبي اذا كان غير مذكور لم يقدر الامن جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء
 فانه من حيث الحقيقة لا يصح الامن الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

المنقطع

المنقطع مجاز لا بصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد
 في الجامع لو قال ان كان في الدار الازيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنو آدم
 ولو قال الاحبار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع اي توب كان المستثنى
 منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اي حالة التساوي
 والمذكور في صدر الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل
 في الحقيقة وان كان جائزا مجازا يجعله منقطعاً ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان
 الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بماتوا له ظاهر اللفظ
 بل بما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء
 احوال البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع
 الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال
 الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوي من تلك الاحوال الثلاثة
 وتلك الاحوال الثلاثة لا يثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي
 الشرعي هو المساواة في الكيل بالاجاع والتفاضل هو فضل احد المتساويين
 والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذاً في الاحوال
 الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصل بصيغة
 الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في الجص لانه من
 المكيلات على ما ساقى مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم
 وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام
 الامواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع كان المراد بالتسوية
 الشرعية لان احوال البيع الشرعية شرعية فان قيل كون سواء في معنى مساويا
 مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر
 على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
 طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما للاحوال المذكورة
 ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا
 اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولي كما قال
 الامامان ان المجاز المتعارف اولي من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا
 بان جعل سواء بمعنى مساويا متوقفا عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء
 منقطعاً ونحن نجعله مفرغا والمفرغ اكثر واولي من المنقطع وعن الثاني بان ذلك
 يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الرككة في نفس العبارة (قوله في ضمان ارزاق

فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان
 حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
 ذلك الاستبدال فلم ان الغاء اسم الشاة باذن
 الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها
 ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايقاع
 من جنس النصاب اسهل وبده اليه اوصل
 ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذها تعرف
 القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبتت
 بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما
 معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه قال
 (وانما هو) اي التعليل بها (ليبان صلاحية
 حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل
 انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة
 للصرف الى الفقير فهذا ليس بحكم ثابت
 باصل الخلقة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي
 ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان
 المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة
 في الامم السابقة ولما كان هذا حكما شرعيا
 علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة
 لحاجته لنعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها
 صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى
 القيمة اشد وهي الحاجة ادفع فالخاصل ان
 ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة
 والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية
 الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
 في الأخير وليس فيه تغيير النص اذ ان نص
 يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل
 تغير النص الا امر بايقاع حق الفقراء

يجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع
 وتقرير الجواب ان المراد بالتسوية بالكيل وهي
 لا تصور الا في الكثير لان المراد بالتسوية
 الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء
 والتسوية المعسرة شرعا في المطعومات
 التسوية بالكيل وهي لا تصور الا في الكثير
 فانما اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان
 معنا لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل
 بالسكين الا بالسكين تقتل حيوان لا يقتل
 به كالقمل والبرغوث والسبك لا يدخل تحت
 الذبي (و) قال (و) اما سقوط حق التقدير
 في العين في باب الزكاة (فبدلالة النص
 لا بالتعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم
 جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قايما على
 العين بعبارة دفع حاجة الفقير في هذا التعليل
 تفسير حكم النص الدال على وجوب عين
 الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص
 ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة
 في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكاة
 في اموال الاغنياء وصيرها الى الفقراء وذلك
 ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله
 تعالى فلا تجب للفقراء ابداءه وانما تصرف
 اليهم ايقاع لحقوقهم وانما جازا لعدة ارزاقهم
 ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تدفع بنفس
 الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق المالية

وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكمكم
آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير
مع التعليل لانه) فان قيل كان النص الدال
على وجوب الشاة دل على صلاحها
للصرف كذلك النص الدال على جواز
الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف
فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة
وجواز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح
للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة
وكل متقوم للصرف بعدما لم يوجد في الامم
السابقة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان
معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص
على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة
اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل
مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز
بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير
داره مدة بنية الزكاة لا يجوز والحاصل ان
الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء
فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى أولا ومن
صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص في القيمة ثبت
الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة واعتراض على جواز
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن
في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء
او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير
المخلوقة اعملا للاشياء على الاطلاق ووسيلة
الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير
اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

والغنم

والغنم اوزكاة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائج
لا تدفع بعين هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا
اعتراضات آخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة ويشتري ما يحتاج اليه
من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البديل لا يدفع جميع حوائج ايضا في البديل
ما في الاصل ومنها لان لم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه
انه متعين للصرف اجيب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلا منا في انه اذا
اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لامن
حيث انها شاة وعن الثاني بان البديل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائج من
حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج
وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين للصرف (قوله
واما ركنه اه) قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي اصطلاح
الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض بالقائس والعلة والشرط فان القياس
لا يوجد بدون القائس والمعلول بدون العلة والمشرط بدون الشرط وليست
باركان وقيل ركن الشيء ما لا يبقى ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر
في الاول وبمحال التصرفات الشرعية بالايمان في العبادات فان توهم انتفائها
لا يبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع وتوهم ابقاء الايمان
بالارتداد لا يبقى العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركنا في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واعتراض عليه بانه تعريف
بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن جوز التعريف فلم يحجج الى معذرة ومن
انكره فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب ان يكون
متصورا بوجه ما لا متنازع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل
التصور المطلوب بمجرد بل لا بد له من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شيء
من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على
ما ذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والجامع قال نثر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر اما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعديده حكم النص الى ما لانص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز الموعود على سبيل الشين
(واما ركنه فاربعة) ركن الشيء جزؤه
الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس
اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل
والجامع) واما حكم الفرع فتعديده لاركنه

الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن القياس والتعديدية حكمه
والقياس هو التعليل أي تبين علة الأصل ليثبت الحكم في الفرع ولا يخفى عليك
أن كلام نجر الإسلام يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على
ما أشار إليه في الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في إثبات
الحكم في الأصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرأ تط لا ركان وثانيهما
أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين واختاره الشارح من
أن أركان القياس أربعة وعلى هذا تكون العلة من أجزاء القياس لاتمام ما هيته
(قوله) أما الأصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الأصل لا تعريفه
والأفلاصل هو ما يتبين عليه غيره (قوله وقيل دليله) أي دليل الأصل كحديث
الربا وفيه إشارة إلى الفرق بين الدليل والعلة فإنه جعل ذكر الجامع في مقابلة
الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق أن الدليل اسم لما يظهر به المدلول
كالعلم بمحدث العالم الحاصل من قولنا لأنه متغير وكل متغير حادث وكالعلم
الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت أعم من
الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) أي لا دليل الفرع لأن دليل
الفرع هو عين القياس فيثبت حكمه ثابت بالقياس فلا معنى لجعله من أجزاء
والإيلزم كون الشيء جزءاً لنفسه (قوله فاجعل علماً) اختلوا في تعريف العلة
قال بعضهم هي المعترف أي العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لأن العلة
الشرعية كلها معرفات لا تأثير لها أصلاً لأن المؤثر في الأشياء كلها هو الله تعالى
واعترض عليه بالنقض بالعلامة فإنها يصدق عليها ذلك التعريف فزعم أن لا يبقى
فرق بين العلة والعلامة مع أن الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لأن الأحكام الشرعية
بالنسبة إليها مضافة إلى العلة كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل لا إلى
العلامات كالرجم فإنه لا يضاف إلى الإحصان لأنه علامة بل يضاف إلى الزنى
وقال بعضهم العلة هي المؤثرة في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بأن العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى والعلة الشرعية كلها معرفات لأن الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الأول أن المراد بالحكم المصطلح ما هو أثر حكم
الله تعالى القديم فإن إيجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر
في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله
تعالى رتب بإيجابه القديم الوجوب على أمر حادث يسمى بالعلة كالدلول للصلاة

والقتل

والقتل للقصاص والاحراق للنار وعلى هذا لا فرق بين العلة العقلية والشرعية
وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية أيضاً كذلك
وهي المعتزلة فكأن النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلاً بمعنى أن العقل
يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على إيجاب من الله تعالى وكل من
جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحراق عقيب محاسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها يجعل العلة
الشرعية أيضاً كذلك يعني أنه يخلق الأحكام عقيب وجود أسبابها بطريق جرى
العادة فإن المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة الثاني أن المراد أنها مؤثرة
بالنسبة إليها فإن الأحكام كلها تضاف إلى العلة والأسباب في حقنا فأنما يمتثلون
بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وإن كان المقتول
ميتاً في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل الإيجاب أي
الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فإنه باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفس كما أن الأكرام في قولك جثتك لا كرامك باعث
على المجيء واحترزوا بقولهم لا على سبيل الإيجاب عن مذهب المعتزلة فإن العلة
عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا إيجاب ولا وجوب
على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملاً على حكمة مقصوده للشارع
في شرعه بالحكم من جلب نفع إلى العباد أو دفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف
مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد جلا للحكمة في تعريف
الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بأنها معرفات أي علامات
على وجود الحكم فقال بعضهم أنها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال
بعضهم أنها علامة على وجوده في الفرع والأصل معاً على ما سيأتي بيانه فالمصنف
رحمته الله اختار هذا القول أي بأنها معترف وقال ما جعل علماً على حكم النص
ثم قال فإن المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى إشارة إلى رد القائلين بأنها هي المؤثرة
في وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول العلامة في تعريف
العلة ويرد عليه أيضاً أن قوله وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم
والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لأن المبني على هذا ليس تعريف العلة
بما جعل علماً بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصوده للشارع
على ما صرحوا به فإن قيل أن هذا إشارة إلى قوله فإن المؤثر هو الله لا إلى تعريف

(أما الأصل فالمحل المشبه به) كالبز (وقيل
حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث
الربا (وأما الفرع فالمحل المشبه به) كالارز
والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله
لأنه عين القياس والتزاع اعتباري فلا يلتفت
إلى تعميم الجمع وإن اطنبوا فيه لأنه
تطويع بلا طائل (وأما حكم الأصل فما أفاده
النص) كتابا كان أوسنة (أو الإجماع
أو الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق
لا القياس الجلي المسبق (وأما الجامع المسمى
بالعلة فاجعل علماً) أي أماره وعلامة (على
حكم النص) فإن المؤثر في الحقيقة هو الله
تعالى

العلة فلما هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معزفا
محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليها
على ما اشعر به لفظه في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطق به قوله
الا في النصوص معللة بعلة هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها فينبغي ترجع التعريف المذكور الى التعريف
بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة اليها على ما ذكرناه في الجواب الثاني
عنه واما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف
فينبغي ان لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعزوف فلما هذا مع
كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثاني اعني ان قوله وهذا مبني
ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالبائع بان يقول
مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة للمسيأ في آخر كلامه بل مراده البائع
لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله
لا يناسبه قلت الحق ان لفظه هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
اي القول بالعلة في الاحكام الشرعية مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
فان تعليل حرمه الخمر وما قيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك
والا فلا يصح التعليل فينبغي ان يصح كلامه (قوله فقيه) اي في التعريف المذكور
اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات حقيقة
لا علامة واما على بعض الاشاعرة فقيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى
ليست معللة اصلا لم يمتنع القول بان العلة الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف
يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عزفوا العلة
بالمؤثرة او بالبائع بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها
قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظه هذا والاف كلامه لا يستقيم (قوله
عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القائل
لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العهد العدواني
موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه
ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه محمل بالحكمة او عما قدر الله
تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك في نفسه والكل محال على
الله تعالى اما الاول فلا نه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء
فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو المدح في كل افعاله واما الثاني فلا نه

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يخلو
عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه محمل بالحكمة واما
الثالث فلا نه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به
في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فأت معنى الوجوب وحينئذ يكون محصلا
ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجزعا اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون
العلة الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة)
بالاغراض اختلفوا في قولهم هذا في موضعين الاول في ان مرادهم بالسلب هو
الوجوب ام الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة
مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الا مذهب حيث قال مذهب
احل الحق انه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم
سلب الجواز اي لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به في المحصل وقال
في شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل افعال الله تعالى بشيء من الاغراض والعلة
الغائية واليه ذهب صاحب الباب حيث قال يمنع ان تعلل افعال الله تعالى
واحكامه وفي الكرباني والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشيء
عليه تعالى تقتضي سلب الوجوب عليه اي لا يجب تعليله ولا ترك تعليله يعني
لو كان المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله
تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثاني في ان هذا السلب
عام في جميع افعاله او لا في شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله
تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ونفي الزوم
يعني انه يمنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم
ونفي الزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما
لو كان الباري قاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصل للفاعل من عدمه وهو معنى
الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لا ناقول حصول ذلك
الغرض للغير لا بد ان يكون اصل للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحيث يكون الا لازم ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصل للغير وثانيهما
لو كان شيء من الممكثات غرضا لفعل الباري لما كان حاصله بخلافه ابتداء بل
يتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض والملازم باطل لما ثبت من

يعني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض
الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست
معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد
اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال أقول
الذي يتأذى اليه الناظر القائل ان معناه ان
افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلة
عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة
الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان
المعامل موقوف على العلة ومحتاج الى تلك
العلة فيلزم ان يكون عليه الباري تعالى
في علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه
استكمالها بالغير

وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بالحكم والمصالح فقيه رده على طائفتين الاولى
المعتزلة حيث قالوا العلة الشرعية مؤثرات
حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العهد
العدواني موجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل

استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضاً ولا يكون ذلك لغرض شيء آخر والاتسلسل الاغراض الى غير النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهي اليه سلسلة الاغراض ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاجد حتى يكون غرضاً والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك بان لا يتخلو فعل ما من افعاله عن غرض فعل بحيث انتهى فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعتراض بعض المحققين على ما ادعاه العلامة التفتازاني من قوله والحق انه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضاً باعتبار فلا شيء من افعاله واحكامه معلل بهذا المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراضين في العلم بنور من الله اذا عرفت هذه المقالات فمعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلاً لا شيء من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلي بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفتازاني لئلا يرد عليه انه حينئذ لا يظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز ان لا تعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضاً باعتبار للفاعل على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا يتخلو عن الحكمة والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة والمنفعة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلاً لا بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظة اصلاً متعلقة بقوله معللة فحينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم تقل هذا بل قالوا انها

ليست

ليست معللة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلوا افعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكماً ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعني الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة للعباد فمصول تلك المصلحة للعباد لا بد ان يكون اصله تعالى من عدمه والالم يصلح مصلحة لتعلله للعباد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لا يجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة في ايجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثه والحادث لا يؤثر في القديم (قوله اذا المراد منها) اي من العلة (قوله والالم بين فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت اماره مجردة لم يمكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيستوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستتبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام في العلة المستتبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة) (قوله حتى يجب الزكاة في الخلق) اي من الذهب والفضة لوجود التمنية فيه وهي العلة في الاصل اعني المضروب من الذهب والفضة وهي صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقاً ثنائياً هذا عندنا وللخصم ان يقول لان لم ان الزكاة تعلقت في الاصل بكونه ثنائياً بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدينار اذا استعملت حلياً لم يجب فيهما شيء عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حلياً سقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تعكس بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصيباً لانه بالتمنية لا بالاستعمال فثبت ان التمنية التي بها صار الذهب والفضة نصيباً صفة لازمة (قوله والربا عند الشافعي) فان الشافعي علق بالتمنية في باب الربا وبمال التجارة في الزكاة قلنا انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالتمنية في الزكاة لانها متعديّة الى الخلق (قوله فانها قد تباع وزنا) يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافاً وقد تباع وزناً فلا يكون لازماً له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط التجاسة في الهرة وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة في الاشياء الستة قال

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلة حكماً ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط قول النصوص معللة بعلة هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى فوط المصالح بها تفضلاً واحساناً كما ان آثار العلة العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقوبتها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجهه والاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مستملاً على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم بين فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او غيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الا تبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستتبطة من النص لا بد من ان يكون ثابتاً به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيره) اي للنص بمعنى المنصوص عليه (في حكمه) اي حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اي بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اي في الفرع (ويكون) اي الجامع

في الكشف والتقرير المراد من الخلق ههنا المعنى القياسي ومن الخلق المعنى الاستثنائي وقيل التعليل بالوصف الخلق مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلن به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخلق لا يعرف الخلق واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان تعليل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقة ما يعني ان تعليل النبي عليه السلام لا يتقاضى الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اي الدم وبالاقتضار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين في هذه المسألة لكن هذا مبني على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لاعن وجوب الاغتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانتقاض ولا بجموعهما بل العلة فيهما كون الدم في العرق قال في الكشف قولا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسمي المشتقة فان التعليل فيها يوضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعديده اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعديده الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

واعرض

هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالتسمية للزكاة في المضروب عندنا فان الجبرين خلقا ثمتا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلحا حتى يجب الزكاة في الحلي والربا عند الشافعي (او) وصفا (عارضيا) كالكيل للربا فانه ليس بلازم للعبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اجما) اي اسم الجنس كقوله عليه السلام مستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصر فانها دم عرق اقبح وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانتقاض وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

واعترض عليه انهم ان عنوانا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم آخر وان عنوانا به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المانع من ماء الغيب بعد ما على واشتد في اسم الخمر فهذا اسم ولكن حينئذ يكون هذا تعليل الحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميزان وهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اي في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الذي فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وهذا لا يجوز وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وهذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا معه فليس احدهما اولي من الآخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجي على كون احدهما علة للاخر بل زاد ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للشمعية حين سألته عن الحج ارأيت لو كان على ايك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح وبقوله عليه السلام في حرمة الصدقة ارأيت لو غنمضت بماء ثم بجمته أكنت شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا اني حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة لا تحصل من احدهما باقراده والجواب عن استدلالهم اننا لانم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به ولا نل ايضا عدم صلاحية المؤخر للعلة لان المؤخر يصلح ان يكون معترفا للتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعترف ولقائل ان يقول معنى كونه معترفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحينئذ لا بد ان يكون مقدما على المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل يجعل الشارع

٧٧ ز في

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما في حديث الشمعية فانه عليه السلام قاس اجراء الحج عن الابد على اجراء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها مادية وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في النعمة وذلك شرعية

ايه مؤثر اولا اعتبار بتقدم العلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما بين
في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان احد
الحكمين مناسبا للعلية للحكم الاخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب في المختصر
الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعنا على حكم الاصل تحصيل مصلحة
يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علة النجاسة لمناسبتها المنع
من الملاينة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي
واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي
لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة للدفع والام يشترع ابتداء والشارح العلامة على
عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي فرض علة
على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر تنطبق المصلحة الراجحة
خالصة مثاله شرع حد الزنى لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة والحد حد ثقل
داخر بين رجم المحسن وبين جلد وتغريب عام في غير المحسن وفي كثرة وقوع ذلك
الحد الثقل مفسدة قليلة وهي اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة
والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة القليلة فوجوب
الحد المقتضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معلل بوجوب الاربعة
في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة حفظ
النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
لما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف
في جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا مركبا من
اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف
حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف
فان كل واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب
بعض الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل
لا يكون الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح
تركيب العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف
واللازم باطل اما الملازمة فلا تانقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة
والجهول غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلا نصفة الكل ان لم
تقم بشئ من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كانه كقول الجنس
(ومفردا) كالتسمية

والمفروض خلافه واما يجوز واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون مدخل
من جزء الاخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة واحدة فظاهر انه لا يجوز اذ لا شئ هناسوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة واحدة تنقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لو كانت العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية
لاتقائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنقضي بانتفاء المركب والمركب ينقضي
بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم قضي عليه عدم كل جزء لعدم صفة
العلية اتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد ان عدم جزء اول
لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة
تجدد عدم المعدوم لانه لا ينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع
على الجواز فان النبي عليه السلام علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم
الدم وصفة الانقباض وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبه او سرف كما جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون اولابان ما ذكرتم لوصح لزم سد باب القياس واللازم باطل
فالمزوم مثله اما الملازمة فلا تانقضي الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نقل الوصف المفرد ولا نقول كونه علة الا بدليل من اطراد وتأثيرا وغيرهما
والمعلوم غير المجهول فافرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس
الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبانه لا امتناع في حصول
الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى افراد لانه من حيث هو
مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من اللفاظ والحروف
بانه خبر واستخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم اما ان
يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم في الدليل
والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
حقيقة فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز
التسلسل فيه وعما ذكره ثانيا باننا لا نسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره) كاسيأتي
(والاصل في النصوص قيل عدم التعليل الا
بدليل) دل على انها معلولة كما فيقاله علة
منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف
يستد باب القياس لانها لا توجد الا
في النصوص عليه وبكل وصف يتناقض
وبالبعض محتمل ولا يثبت مع الاحتمال فكان
الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينقل الى علة فهو
كالجواز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل
والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض
يرفع الاحتمال وبعبارة عن الثاني ان التعليل
لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من
حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو
المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل
بكل وصف يمكن) اي يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الادلة قائمة على جهة
القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض لامتزاج التعليل
بكل وصف (الامانع) كمالفة نص او اجماع
او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل
وصف يقضي الى التناقض كما مر وليس بشئ
لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه
يقضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف
المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لاستفاء صفة العلية اه قلنا ذلك مسلم ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطاً فان الشيء قد يتحقق باستفاء شرطه (قوله ويكون منصوحاً) اي ثابته بالنص سواء كان مذكورياً في النص كالطوف المذكور في قوله عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم وكالتدوير والجنس في قوله عليه السلام كيلا يكل او غير مذكور في النص فمخوخص في السلم فانه معلل بفقر العاقد واحتياجه وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى في العاقد لاني السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتض عاقد او الفقر صفة فيكون ثابتاً باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق واختلف في الثاني منه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بعمل الحكم لا بغيره اعتباراً بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة لشيء في محل آخر وجوزوه الشافعي ومشايخ ما وراء النهر من اصحابنا بعدم اشتراطهم ذلك مستلدين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في الحال وهذه العلل قائمة بالبائع والناكح والمطلق (قوله معلولة) الاولى ان يقول معلولة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة للحكم (قوله لانها) اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فينسب باب القياس (قوله وبكل وصف) اي بكل وصف صالح للعلية وازداده الحكم اليه يفضي الى التناقص اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعد وبعضها قاصر على ماسا فيقتضي واما التعليل بكل وصف على الاطلاق صالحاً كان للعلية او لا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شئ من الاوصاف مما شاركه في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله للحكم الاصل) اه هذا ظاهر في مذهب ان العلة اشارة على الحكم في الفرع دون الاصل على ما تقدم آخا (قوله بكل وصف) اي بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله لانه) اي لان هذا التناقص من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا الا مانع (قوله لا بكل وصف) اي لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف مطلق ولا بجميع الاوصاف من حيث الجمع ولا ببعض المطلق لما سبق بل ببعض المختار من غيره بالدليل (قوله ولا يشتغل بكون النص معللاً) اي كما اشتغل اصحاب المذهب الا في (قوله هو الاصل) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

الاخالة

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق بل (يجهز) اي بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالجهول باطل وهذا النسب يذهب الشافعي وان لم يتقل عنه صريحاً فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعمل بالمقاصد (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المعيز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اي الايضاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بغير دابة المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بخرج المناط اي تتحقق ما علق الشارع الحكم به وما له الى التفسير بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملحق بتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة

الاخالة والتقسيم من مسائل العلة اي عما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بخرج المناط اي تتحقق ما علق الشارع الحكم به وما له على ما ذكره العلامة الفتازاني الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملحق بتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكراً والاول لغو في الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى التمييز فيجزم ايضا وفرق الغزالي بين بخرج المناط وتعيينه حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علة اما ان يكون في تحقيقها او تعيينها او تخييرها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تحقق المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بمحذف الاوصاف التي لا تدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الاوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقرباً اكثر من كبرى القياس فهو دون الاول واما بخرج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علة كالتنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علة بعضها لتثبت علة الباقي مثل ان يقول في قياس الفرة على البر ان ما يصلح علة للربا اما الطعام والقوت او الكيل لئلا يكون الاولان لا يصلحان لذلك فتعين الثالث فيكون هنا مقامان احدهما بيان الحصر ويكتفي في ذلك اذا منع ان يقول بجثت فلم اجسوى هذه الاوصاف ويصدق في ذلك لان عدلته مما يوجب ظن عدم غير ما دل عليه اولاً الاصل عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفاً آخر لان الاصل ليس بمنزوم كالاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خرقوت واذا بين فعلى المستدل ان يطل عليه والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه

الاخالة

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يتقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف موجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اعلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة العرض على المزيكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الالزامي ولكن لما لم يصح التمييز لابد من دليل مميز للعلّة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل الميزان) اي قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التقديرية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلّة غير ما تقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبدى فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلّة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذّهب بالذهب والنفضة بالفضة مثلا بمنزلة ما يد

هذا

هذا المميز عندنا هو التأثير على ماسيا في بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم ويزومها عند بعضهم على ما تقدم آتاهم انا فحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلل في الحال ليس بخالف للقياس تميزا بينه وبين النصوص التعبدية لاحتمال ان يكون هذا النص تعبدى فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ما هو الفرض فلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للالزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على تقدير كون الاحتمال غير ناشئ عن دليل لكنهم قالوا انه ناشئ عن الدليل فلا يدفعه فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اي تعيين البدلين في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يد او الاشارة هي الدلالة التضمنية وازافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة الاشارة (قوله لانه لا مشروط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق البيع) اي في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبي عليه السلام نهى عن بيع الكلي بالكلي اي الدين بالدين (قوله ان التقابض) اي في المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يميز مع حنطة اه) لعدم التعيين والقبط في احد البدلين اعني الشعير لا يعينه على ما دل قوله لا يعينه (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعني مع كونه حلالا غير مؤجل لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم) اي بالقبط في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدى يكون دينيا في الذمة ورأس المال في الغلب الدراهم او اللدنانير وانما لا يتعين الا بالقبط فشرطنا القبط الذي يحصل به التعيين كيلا يكون دينابدين (قوله بطريق دلالة الاجماع) يعني ان تعليل النص المذكور في ربا التسيئة دليلا على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا التسيئة مستند الى الاجماع والنص اما الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في التسيئة (قوله ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة النابتة بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستتبطة بشئ من مسالك العلّة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في التقدين بجوهريهما اي بكونهما ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهريهما اي بكونهما جوهرين النبتين

قبل تميزه العلّة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يد اي بدلان اليد آلة التعيين كالاشارة والا حصار ووجوب التعيين من باب منع الربا كوجوب المماثلة لانه لا مشروط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كاشتراط المماثلة في التقدير احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعليا عن بيع التقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يميز مع حنطة بعينها بشعير لا يعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع ثبت ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعبدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل اشدّ تحققا من ربا التسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار منية التقدير على التسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلّة وتعيينها بالطريق الا في ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعي

وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الشافعي والقاضي ابو زيد وعامة المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره غير الاسلام والمصنف وهو مذهب ابي حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر اصحاب الشافعي واحد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح واختاره صاحب الميزان وعسكو في ذلك بان الرأي المستتب من الكتاب والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم متعديا كان او غير متعدي اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما وبان الدليل الدال على تميز الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الايمان وكونها قاصرة لا يصلح مانعا لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسك الفرق الاولى بان الدليل الشرعي لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى قطاهرة فان الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلا نه لا يوجب علما بخلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمنزلة عن ذلك فلا تكون موجبا لعلم ولا عمل فلا يصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس ثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لم يبطال النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لم يتخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدية موقوفة على صحة التعليل فلو توقفت التعليل على التعدية لم الدور وهو باطل واجيب عن الاول بان يتخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فحكما اذا استحق بما هو فوقهما من النص فلا يكون تخلفا لتحقيقه ان الحكم في المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص فلا يتخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعدية

التعدية في صحة فلا دور ولو لم تدور معية لا دور تقدم حتى يطل بيانه ان العلة لا تكون الامتعية لان كونها متعديا يثبت اولاً ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لانها تكون علة متعديا واجابوا عن استدلال المجوزين باننا لانسلم ان القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لو لم يكن كونه قاصرا مانعا لكنه مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم يتحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع لكونه عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها حكمة لا علة واستدل الشارح بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعطل في الاصل وانما الحاجة الى التعليل للتعدية اي لاطهار الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والالم تكن قاصرة فلا تعدية فلا تعليل لان اتقاء اللازم يستلزم استقاء الملزم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف التعليل على التعدية وقد ثبت ان التعدية متوقفة على التعليل فيلزم الدور اجاب عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية والتعدية متوقفة على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة اشارة) حيث اضاف التعليل اليها فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارع لا اليها (قوله اقتصر على القاصرة) اي اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل في جواز التعليل بها واما نحن فلم تقتصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم بالتعدية اي وجود العلة في الفرع فلم نجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع) اذ لا نزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية لان التعليل والقياس مظهر لا مثبت فلا يحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اي الاندفاع (قوله ان اراد عتقه) اي في قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير موجود في ابن الم) فان ابن الم لا يعتق عندنا بالملك ما لم يعتقه (قوله فلا نسلم ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لا بالاعتاق بعدما ملكه توضع المسئلة ان الشخص اذا ملك دار حم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد ام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولا بد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالايجاع اما عندنا فلم نعلم المحرمية واما عنده فلم نعلم قرابة الولاد وثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين وثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم ممن فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولا يثبت عندنا لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن الم في عدم العتق بنفس الملك يجامع ان ابن الم يصح التكفير باعتاقه فتقول هذا التعليل بوصف

وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستتبقة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لا يظهر حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي رحمه الله فلما اكثف بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر ورجع عنده بما رآه معتبرا في استنباط العلة لم يصح ثنى الظن ذهبا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سياتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا بالنص) بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل (قوله الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه) فلا يعتق اذا ملكه كائن الم فانه ان اراد عتقه لاذ ملكه لا يفيده لان هذا الوصف غير موجود في ابن الم وان اراد عتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يقد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن النعم فانه يصير ملكا له ثم تقع الكفارة باعتناق قصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في القرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا يتفق عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في القرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الثانية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فاقطعوا لوارث وان مات عبدا فاقطعوا للولي وقد اختلف الفقهاء في موته حرا او عبدا فقيه بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتضيه سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اذ ابعث بعض البديل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة معه هي كونه مكاتبيا (قوله ونعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لا بد له من العلة شرع في بيان مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاول ولا استغناء الثاني عن الدليل ولاثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما وما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك كالسير والتقسيم وتقمع المناط والدوران والشبه عما يتوهم صحتها فقدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجي لانه لا رأي والقياس رأي فتاسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغير في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على القرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظاهريا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف ظاهريا ايضا ويجوز ان يدعى انقصم معارضا في القرع فكان للخلاف والقياس في القرع مساغ والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما اعياء وهو ما لم من مدلول اللفظ ولكل منهما مراتب متفاوتة اما مراتب الصريح فنهاهي اقواها ما صرح فيه بالعلة وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول لعله كذا او لاجل كذا

او كي يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى كي لا يكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحي لاجل الدافاة اي القافلة ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل كذا او بكذا وان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لصكن اللام يحتمل العاقبة نحو لادوا للوث والباء يحتمل المضاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان عباراتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة ففي شرح المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد بها ان الحقيقة المكسورة اي الشرطية وفي كلام الامام في المشددة المكسورة وفي المتن ان الحقيقة المفتوحة واختاره الشيخ اكل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في او اخر الفن الاول من شرح المفتاح رد اعلى ما ذكره الامام في ان لادالة لها الاعلى السببية الا عند قوم من الاصوليين قال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما في شرح المختصر والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل قوله عليه السلام زملوهم بكموهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا والحكمة فيه على ما حققه المحققون ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامر من دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الفاء على الترتيب في الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزني ما عز فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه لا ينبغي الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والمصنف جعلها اربع ايضا لانه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة في العلة في كلام الشارع في مرتبة واحدة اعني ما يظهر دلالاته على العلة في مرتبتين وعلى بان اللام فيها مضمرة مع احتماله معنى التعليل والمضمر اذ في مرتبة من المقدرة على ما دل عليه قولهم المقدرة كالمقروط بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح ولا في مراتب اعياء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة الفاء غير مفيدة للعلة عند اكثر من ولها الم يرتضه السيد الشريف على ما ذكرناه آتقا واما مضايطة اعياء ومراتبها فسيأتي بيانها في الكتاب مصرحا (قوله ان اردن تحصنا) يعني ان اردن هي الشرط المجردة عن معنى السببية حيث قال الله تعالى ولا تكرر هو اقياسكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكره لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بجرتين) كان في مقام التعليل نحو ان التقس لا مارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمرة والمضمر انزل من المقدرة وقيل اعياء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها الخاطب وتبرز فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية اعياء والا اول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تعني غناء الفاء وتقع موقعها وكفالة التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم واجزاء نحو فاقطعوا ايديهم

لا يوجد بدون ارادة من التخصن ولم يجعل شرطاً للنهي لانه ان جعل شرطاً لم يلزم
من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتضاع النهي باشتناع النهي عنه
(قوله وسره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله
ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على
الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام
على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلاً او ترتيب الباعث على
الحكم الذي يتقدمه في الوجود فنجهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام
ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية
لا وضعية صرفة (قوله وهو ان يقترب بالحكم اه) هذا ضابط الايماء لاتعريفه
لان تعريفه هو ما لم من مدلول اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لو لم يكن)
كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله كحديث الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكت
واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال
عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض
الاعرابي واقعه على النبي عليه السلام ليس الايمان حكمها وذكر النبي عليه
الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً
في الجواب فكأنه عليه السلام قال ان واقعت فكفرت وقد تقدم ان الفاء للتعليل
الا انه لما كان ههنا مقدراً كان ايماء لا صريحاً فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس
لا مارة بالسوء وانها من الطوائف من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره
مع ان اللام فيه مضمر لا محقق ولا مقدراً فلم يكن ههنا من مراتب الصريح
مع ان المقدراً فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس لكون الفاء فيه
مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة اولاً فيه من احتمال عدم قصد
الجواب ومن مثال التعليل بالعين انه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر
قال عليه السلام ايقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن تبيعه فيه على ان
التقصان علة لمنع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الفاء واذن فيكون من
الصريح اجيب بانه لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما قلنا لا بد من الفاء واذن
لبيق فهم التعليل بالنقصان ايضاً (قوله فانها قد سألت النبي عليه السلام) اي
سألته ان ابي ادر كنه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حجبت عنه أيقعه ذلك فقال
عليه السلام رأيت لو كان علي ايك دين قضيت أكان ينعقه ذلك قالت نعم قال

عليه

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب
والباعث مقدم عقلاً مؤخر خارجاً يجوز
ملاحظة الامر من دخول الفاء على كل منهما
ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان
ظاهراً فيها (بمراتب) كالقاء في لفظ الراوي
نحو سها فوجد زاد ههنا احتمال الغلط
في الفهم لكنه لا يمتنع الظهور بعده (والا)
اي وان لم يدل بوضعه (فأيماء وهو ان يقترب
بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان
بعد اقصم عليه) اي على التعليل (دفعاً
للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابي)
فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان
عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً
في الجواب كأنه قال عليه السلام ان واقعت
فكفرت وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحاً بل
مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد
الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
المولى استغنى ما (و) مثال التفسير نحو (حديث
الخشعية) فانها قد سألت النبي عليه السلام
عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين
الآدمي تبيعه على كونه علة للنفع والالزام
العيب

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فالخشعية سألت عن دين الله اي الحج
فذكر النبي عليه السلام نظيره وهو دين الآدمي تبيعه على كونه علة للنفع والالزام
العيب ففهم منه ان نظيره في المستول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم
وهو النفع (قوله على علية الغضب) اي بعدم جواز القضاء فصله العلة بمحذوفة
وقوله لشغل القلب علة للعلية لاصلة له (قوله اكرم العلماء) تبيعه على ان العلم علة
للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب للاهانة كما قيل
في أهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحاً ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطاً
كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحاً والحكم
وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحاً ولم يذكر
الوصف بل كان مستنبطاً من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر اعينها فانه
يدل على الحكم وهو التحريم صريحاً واستنبط منه العلة وهي الشدة المطربة
فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثاني كلاهما ليس
بايماء والثالث ان الاول ايماء والثاني ليس بايماء وجه الاول ان الايماء اقتران
الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحاً
او احدهما يكون مذكوراً صريحاً والاخر مقدراً ووجه الثاني انه لا بد من ذكر
الحكم والوصف صريحاً ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فيكون الاول
ايماء لا الثاني لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين
بإتلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر
ليست مستلزماً لتعليلها بالشدة المطربة وفي كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
الوصف الموصى اليه الحكم شرط في كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
ثلاثة اقوال الاول انها تستلزم والثاني انها لا تستلزم والثالث وهو مختار ابن
الحاجب انه ان كان التعليل ففهم من المناسبة في حديث غضبان على ما تقدم
آفاقاً شرط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والا فلا تستلزم
(قوله اما بصيغة صفة) اي الصيغة الدالة على الوصف نحو للراجل سهمان المراد
بالشئين هو الراجل والفارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما
بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشعر به عبارة الشارح المحقق
في شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة
او غاية او استثناء او غيرها اما بالصيغة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اي من الايماء (ذكر وصف مناسب
للحكم معه) اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو
لا يقضى القاضي وهو غضبان تبيعه على علية
الغضب لشغله القاب ونحو اكرم العلماء
(ومنه) اي من الايماء (الفرق بين شئين
في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين)
نحو للراجل سهم والفارس سهمان فانه فرق
بين الفارس والراجل في الحكم بصفة القروسة
وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص
القاتل بالمتع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية)
نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة
علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان
يعفون فالعفو علة لسقوط القروض
(او الشرط) نحو من لا يمسك عن نفسه
الجنان فيعوا كيف شئتم فاختلف

الجنس علة لجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اي بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث ظن العلية) يعني ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن لا بيان ما يصح به القياس والا فلا يستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اي المسالك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم في تحقيقها وتقسيمها فالذي ذكر في البرزوي والمعنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذي لم يدل على علية اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرديل لا بدله من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحية الشهادة او لا بالعقل والبلوغ والحريه والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الاداء ثم لا بد في صحة ادائه من لفظ خاص بني عن الكادة والتحقق كلفظ اشهد وما يابو به في المعنى فكذا لا بد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاثم ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقيم الدليل على كونه ملاثما وبعد وجود الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملازمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص تفذولم يفسخ كما اذا حكم القاضي بشهادة مستور العدة قبل ظهورها فانه يتفذولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملازمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقة الحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لاي وصف الاسلام لانه نايب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم آتفا الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المتقولة فانهم كانوا يعملون باوصاف ملائمة غير نائية لانه امر شرعي فيتعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا المختص كلامهم فظهر منه ان الملازمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملازمة والتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا شرطاً آتفا عليها على ما ذكره المصنف فانه جعل الملازمة شرطاً آتفا على المناسبة فيلزمه مغايرتها بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نايبا عنه وفسر

الملازمة بموافقة العلل لما نقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة ولاية الصغر لموافقها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملازمة المذكورة هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة في حق الرخص فيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملازمة شرطاً آتفا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل موافقة العلل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغاير للصحة اضافة الحكم الى العلل وتفسير الملازمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوها معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملازمة بالتفسير المذكور عبارة عن اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة لا معنى للملازمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً وشرطه الملازمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفا وقال القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ويرد عليه انه غير ملائم للنصم اذله ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلي واجيب بان الملازمة لا تعتبر للازام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملازمة لا يصح وانما الازام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان الملازمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم الوصف المناسب هو الملاثم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبنى ايضا على ايجاد المناسبة والملازمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدواني وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمه الخمر والزنى للعدو والسرقة للضمان والقطع والحريه للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعاً للعباد او يدفع ضرراً عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء نعم يندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الامام في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث ظن العلية وان لم يقدر التعليل بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزنى ولا كون العلة متعدياً لان النصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نايبا عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لاي وصف الاسلام لانه نايب عنه

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها
والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبديني واخروي وهذا التعريف
يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتب وجوب القصاص على القتل
العمد ما يصلح ان يكون مقصود العقلاء اعني حصول مصلحة حفظ الدم لان من
علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لا يجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد
وكذا يناسب تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد
بما لا يجترئ صحتها ولا يكون نايبا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج
المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف باليد وهذا
قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام في تحقيق المناسبة واما تقيسها فالمدكور
في شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر
وملائم وغريب وموسل لانه امام معتبر شرعا واولا اماما معتبرا فاما ان ثبت اعتبار
عينه في عين الحكم بنص او اجماع او لابل بترتيب الحكم على وقته وهو ثبوت
الحكم معه في المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم
على وقته فقط فذلك لا يتخلو اما ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم
وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لانبص واجماع ولا بترتيب الحكم على وقته
فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم
قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود
اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله واختار انه مردود وقد
شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورة لا حاجية وقطعية
لاظنية وكلية لا جزئية اي محتصة بشخص مثاله كالتوسل بالكفار بجمع من
المسلمين وعلينا ان نتركهم استولوا علينا وقتلونا ولورمينا الترس لتخلص
اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة
المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول المصلحة في رخص
الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لاظنية كحصول المصلحة في رخص
السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين
مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة ما لو توسل الكافر في قلعة يعلم لا يحل رمي

الترس لان فتح القلعة ليس يقين برمي الترس فلا يكون الرمي الى الترس ضروريا
وبالقطعية ما اذا لم تعلم تسلطهم علينا ان تركا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن
المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وقتلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان
الملائمة قسم من المناسبة عندهم لا عينها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية
ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملائم من
الغير هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل
بترتيب الحكم على وقته فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة
اتفاقا بخلاف الملائم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الا عند الامام
والغزالي فمثال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقي فانه اعتبر عينه في عين
الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعى في صلاته فلينصرف
وليبتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
الولاية في المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملائم الاعتبار بالتعليل بالصغر
في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية
المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال
القسم الثاني منه التعليل بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر
في رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة
الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج في عين
رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدواني
في قياس المقتل على المقتد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل
العمد العدواني في عين قصاص النفس وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي
جنس القتل العمد العدواني في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله
على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب
من الاعتبار بالتعليل بالاسكار في جل النبذ على الخمر على تقدير عدم النص على
عليه الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على
الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الاسكار في جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل
الملائم لتعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت نص او اجاع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنى حرمتها الشرع بتحريم الزنى وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات ثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بتقيض مقصوده للحرمان لا تحرم المبتوتة كان قاتل مورثه لاجل ماله عور وض بتقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع كون الفعل محترما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بتقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت نص او اجاع اعتبار عينه في جنس المعارضة بتقيض المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه الاعتاق كالمالك لانه علم الغاؤه في الشرع هذا هو المذكور في كتب الشافعية والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما افتاعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الدلول وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلول وشهود الشهر عقلا رياضة النفس وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات اودنيوية وهي اما ضرورية وهي خسة حفظ النفس والمال والتسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنى والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدواني والسرقة والغصب مثلا والزنى وحرية الكافر والاسكار واما حاجية اي محتاج اليها كتمكين الولي من تزويج الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغير والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال ان يفوت الكفو لا الى بدل واما تحسينية كحرمة القاذورات فانه حرمت ليجاسمها وعلو منصب الادنى فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هي تحسينية اي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والافتاعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كجاسة الخمر لبطان بيعها فن حيث انها نجسة تناسب الازلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى

القياسية

لان الاسلام عرف عاصم الحقوق لا قاطعها (بشرط الملامة) اي ملامة العلة للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع فيما هم بان يكون الوصف والحكم الذي يعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ثم يحوان يقال الصغر علة لنبوت الولاية عليه لمناقبه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سوره التوبة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدي الصورتين الصغر

الحجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فالمناسب الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية اودنيوية ضرورية او حاجية او تحسينية مقبول عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول اولا وقد اشترط الامام الغزالي في مقبولة الحاجة والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وجبة مقبولة ومنها ما شهد بطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة الملك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالا اعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخسة الضرورية وحفظ النفس والدين والتسب والمال والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخسة الضرورية وما يقو بها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى الخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كافي مسئله التبر من فانا نعلم قطعاً بادلته خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان جميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصفاء) تفسير للموافقة وهو يشعر كون المراد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلامه الا في ان المراد بالموافقة كونها مادخل تحت جنس واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملازم بمجرد كونه محيلا وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اي المبتوتون العدالة بالاخلة ان الاثر معنى لا يعقل ومالا يعقل لا يكون حجة في الشرعيات لا يقتضى القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يبتدى اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

وفي الاخرى الطوف فالعنان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالخاص ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة (وهذه) المناسبة اي في حق الرخص (وتجوز القياس) لانها كاهلية المتروكة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالة نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي فخذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما استرط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير) يعني ان يثبت نص او اجاع الجامع (او جنسه القريب) اي نوع الوصف الجامع (قيد الجنس) في نوع الحكم او جنسه القريب (قيد الجنس) بالتأثير احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالتأثير العين اورد به لهما التاثير لانه ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالمسكر المخصوص بالخمر

هي المعبرة مثل التعري في القبلة الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على
 الاصول احتياطا قلنا انما الامل امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له
 لا يصح دليلا لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن
 معتبر في العمل شرعا كالعقل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت
 بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على
 مثال العلة الشرعية كان صالحا ثم قد يحتمل النقض لعدم عدالة كالمشاهد
 يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالة فلا بد من العرض على الاصول لتظهر
 عدالة كعرض الشاهد على المزكى قلنا ان بالعرض على الاصول لا تظهر العدالة
 لان الاصول شهود لا مذكور لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد
 لا تظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسيا في بيانه فلم تكن للعرض فائدة
 (قوله) والموجب للقياس هو التأثير لمذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب
 الموجب وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سمي به
 تأثيرا استند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند الشافعية
 اخص مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت نص او اجماع اعتبار
 عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام
 باعتبار عين الوصف وحينئذ الحكم وحينئذ الحكم وحينئذ الحكم وحينئذ الحكم
 في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه
 في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثاني والثالث ملائعا والرابع غريبا
 وحكم القسم الاول ان لا يطل بيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان
 يثبت السائل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على
 البكر الصغيرة لعله البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا
 لا يمنع كون الصغر علة ايضا لجواز ترادف العلة وحكم القسم الثاني ان يطل
 بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية
 على النفس فان للولي ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال ميتدل دون
 النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى
 على الاعلى ثم الجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تفاوتت
 درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقر من الجنس مقدم
 على الابعد والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة بالقرب كما قيده صاحب
 التوضيح عميرا للمؤثر عن الملائم كما صرح به واورد بدل العين النوع لتلايئهم

والحرمة المخصوصة بها قتبوهم ان
 المخصوصة مدخل في العلية والمراد بالوصف
 وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب
 بالقياس لا مطلقه ولضافة النوع الى الوصف
 والحكم بمعنى من البيان واما اضافة الجنس
 الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان
 المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
 كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز
 الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو
 علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على
 عدم الجرح والضرر فجرح الصبي الغير العاقل
 نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز
 بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو
 العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة
 والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس
 الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون
 الاختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس
 الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون
 اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه
 مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن
 محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جاب
 الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
 والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس
 باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية
 فضلا عن الاعتبار

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل
 العين من شخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الجرح
 هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس التبيذ عليه لانعدام
 التعدي والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لافي العلة ولا في الحكم في هذا
 القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اي موضع كان خيرا او غيره
 فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما
 مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعية الضرورة
 للتحقيق في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام
 انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنه رحمه الله
 بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلقه كما لم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان
 اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم
 المطلوب بالقياس فحيث اشار الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف
 والحكم لاجنس للانواع والاحكام ولا شخص لنوع منهما واما اضافة الجنس
 اليهما فهي بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعي
 والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم اي الجنس المنطوق لا بمعنى المجانسة في امر شامل لهما
 كجانسة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان
 عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص
 الدالة على عدم الجرح والضرر وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
 الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة الى عجز الانسان وتحت اجناس
 متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل
 جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اي عن اختياره او
 لا عن اختياره حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن
 الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحت جنس ايضا هو
 العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره وتحت
 جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون وتحت
 نوع وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لم يكن
 كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فينتقل

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظاهر منه المراد بقوله وهكذا في جانب الحكم والمعتبر عنده من مراتب الجنس في المناسب المؤثر هو القريب وفي المناسب الملازم مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس المنطقي اعني الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج الهندي ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثره في الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى الفرع كقولنا في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية لوليها على نفسها بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لامن عينه فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قسنا الفارة والحية وسائر سواكن البيوت على سور الهرة في سقوط النجاسة بعله الطوف كان من قبيل النوع الاول اي ما ظهر اثره في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف في عين سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسناها على سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت ايماننا بعله الطوف ايضا كان من النوع الثاني لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لامن عينه فكان من قبيل ما ظهر اثره في جنس الحكم لافي عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا بمعنى المجانسة في المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقي فان الولاية على النفس ليس مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستئذان ليس مقولا على حرج النجاسة لكنهما يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به في التقرير وقال وكأنهم ارادوا من الجنس ههنا المجانسة لان حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسا لها مقولا عليهما لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع بالجنس القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه في الارث فان الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم لافي عينه فان

الاخوة

(فالنوع في النوع) اي خال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بمجامع الصغر فقد ظهر اثره في هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس كسقوطها) اي الزكاة (عن لاعقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوة البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبيسطة والتركيب (خسة عشر اربعة للبيسطة) حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو احد عشر (لتركيب) لان التركيب اما رباي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والتوقع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والتوقع في الجنس والجنس في النوع

الاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع مخالف للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج (قوله فثبت الولاية) اي لوليها (قوله كالبكر الصغيرة) اشار به الى انه لو قيس ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة في النكاح على ثبوت الولاية في مالها لكان من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب) يعني ان الشرع كما اعتبر عين الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه في جنس الولاية وجنسه في جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعي لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفي التلويح اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي (قوله كسقوط الزكاة عن الصبي) اي كتأثير جنس الوصف في جنس سقوط الزكاة عن الصبي ففي كلامه حذف (قوله لنوع الصبي) اي لنوع صغر الصبي (قوله كعدم دخول شيء) اي بجنس عدم دخول شيء وهذا الاحتراز عن شهوة البطن والفرج ففي كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعي) فواحد فقط وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك ان كل ما ثبت تأثيره في عين الحكم يصح مثالا له وقد مثله في التلويح بالسكر فان عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب الزاجر الذي هو اعم من الاخرى كالحرمة والديوى كالخمر ثم لما كان السكر مظنة للذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر ايضا (قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع) مثاله كالتميم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وهو جنس التيمم وفي عين التيمم ايضا لقوله تعالى فلم يجدا ماء فتميموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر وايضا عدم وجدان الماء وهو نوع العجز مؤثر في جنس التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر في نوع الحكم اي في التيمم من حيث انه تيمم (قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع)

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة
للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها والجنس الحيض
وهو الخروج من السيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو
حرمة القراءة مطلقا (قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس
في النوع) مثاله الحيض في حرمة القربان فانه تأثير النوع في النوع وحيضه
وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان والجنس ايضا وهو وجوب الاعتزال
(قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس) مثاله
التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربة فان العجز الحكمي بحسب المثل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع ايضا بقوله تعالى فلم يجدوا ماء فجمعوا على ما ذكر وايضا
عدم وجود الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك
لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه
تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع) مثاله طهارة سور القارة
فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
وجنسه ايضا وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما يوازن القلوات
(قوله او النوع في الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر في جنس
الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر (قوله
او الجنس في الجنس) مثاله كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من
حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من
حيث انه عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر
فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع
في الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجهما من
غير السيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله
او الجنس في الجنس) كالولاية في مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية وهو الجنس ثم هو اي العجز مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
وهي النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس) كما في عدم الصوم
على الصبي والجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج
الى النية ثم الجنس وهو العجز يخلل في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط
العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

علي

على صحة العلة من غير ملامة وتأثير لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو
الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على ذلك
العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما والطرد والعكس ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم قطعي واليه
ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدل بين وزاد بعضهم على الطرد والعكس
ان يكون النص قائما في الحالين اي حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون
الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اي على اشتراط قيام النص
في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يبق النص في الحالين مع عدم حكمه لتوهم
اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى
اسم الخمر حيث اذا اشتد العصور يسمى خمر احرم واذا زالت الشدة واسم الخمر بان
يصير خلا زالت الحرمة واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم
مضاف الى المعنى دون النص وذلك انافذ وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الاية موجود
في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة وعدم
وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين على ما بينه الشارح
فعلم من ذلك علة الحدث اذ لو لا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص لما اختلف
عنه كما لم تختلف الحرمة عن اسم الخمر واستدل الفرق الاولى بان علل الشرع
امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا
في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات لان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون
معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والدوران
يصلح لذلك التمييز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية حصل العلم
او الظن عادة بان المدار علة للدار ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد
العلة فيكون الاطراد دليل صحة هذا هو دليل الفرق الثانية ايضا واجاب عنه
اصحابنا بانه لا بد في القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك ان كل
وصف ليس بصالح للعلية بل لا بد له من وصف يتميز عن سائر الاوصاف ولا يتميز ذلك
الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على علية او النص او المناسبة على ما ذكر وما قولهم
ان علل الشرع امارات لا مؤثرات قلنا سلطنا انها امارات في حقه تعالى لكنها
ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هي دليل وشاهد بالنسبة اليها

في

واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع
والجنس في الجنس والجنس في النوع واما
العكس فالباقي النوع في النوع والجنس في
الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما
النسبة فستة لان اعتبار النوع في النوع ان
تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في
الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع
في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار
الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة
فالمجموع اربعة عشر وامثلة الاقسام مذكورة
في المطولات (قبل) وتعرف العلة (بالدوران
وهو الوجود عند الوجود) اي وجود الحكم
عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد
البعض) على الوجود عند الوجود (العدم
عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد
البعض عليهما قيام النص في الحالين) اي
حال وجود الوصف وحال عدمه (و) الخال انه
(لا حكم له) اي للنص وذلك لدفع احتمال
اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى
معنى الوصف فانافذ وجدنا وجوب الوضوء
دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد
القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلام يوجد

لم يجب

وهي بالنسبة للناموسات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون الشرأ تط كاستناد الملك الى الشرأ والقصاص الى القتل والحل الى التكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة للناموسات لا الى الشرأ تط لا بد من التمييز بين العلل والشرأ تط وانما تميز غيرهما بما يعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشرط تراحم العلل في هذين المعنيين اى في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع القاء يدور ايضا مع الحول وجودا وعدمه ولو سلم انه لا تراحم العلة في الدوران بل يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لا نفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم حكما) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حيزه موجب لا قهوا ولا اثباتا ولا تناولا له اصلا مثلا اذ لم يقم الى الصلاة لم يتناول النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام اه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التدرج في آية الوضوء ممنوع لاننا لم نعلم قيام هذا النص بدون حكمه حال اتفاق الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك لوجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالحال انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث

ايضا

ايضا اذ العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انبى انتهى وفيه نظر لان نحر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لا على النص واختلف شرحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمر النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على ما صرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص المصطلح عليها وسماعها بالصيغة لانها توسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث مرادا في آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا الوجه بل قضية الاصلية والبديهة تقتضي ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايحجب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية المقترة الى ازالته بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على ايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكما النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لو لا ذلك لما اختلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرأ والقصاص الى القتل فيثبت (لا بد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعنى تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولا حكمه (نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب القياس الذي يبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية

(واما حكمه) اي القياس (فالتعدي اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدي لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعية حيث يجوز التعليل بالقاصرة ولم تجوزه كما سبق واذا كانت التعدي حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لأبناات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الاتعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخه بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (تعدي حكم شرعي من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدي السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار غير الاسلام

النسب عند عدم الحدث علاما بظهور اطلاقه وانما ترادف هذا الایما في آية الغسل حيث ذكر فيها الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعیدین فقط فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ما ذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعني الايجاب والتدب لا يطريق الكفاية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لانتم انما جمع بينهما في الارادة في حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا والتدب اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما مراد اتى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تنتهي هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اي حكم التعليل ولو قال فكذلك احكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لو قال مساو لكان اولي (قوله حيث جاز التعليل بالقاصرة) اي مع عدم التعدي فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا) وذلك لان حكم التعليل اما التعدي كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعية ولا تصور للتعدي في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا تعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما في تفرع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبنا (قوله لا يتصور حينئذ) اي حين ارادة الابناات ابتداء لان معناه تعدي الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك في الابناات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بالرأى) اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى واذ ابطال (قوله لان هذا) اي اثبات الشرط اوصفته (قوله ابطال للحكم الشرعي) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له فكان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفه الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ما سبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلف في تعدي السببية والشرطية) واعلم ان جملة ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره غير الاسلام اربعة الاول اثبات السبب او وصفه ابتداء الثاني اثبات الشرط او وصفه انتهاء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدي حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثلة في التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان في اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرأى وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيهما وكذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع لانه فعالها ولانه لا بد في التعليل من اصل صالح للتعليل لينتدب حكمه الى الفرع ولم يوجد ذا في هذه الاقسام الثلاثة لان القرض في الابناات ابتداء اي بدون اصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح للتعليل في الشرع يجوز القياس في هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي التعليل للرابع فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم اوصافها ابتداء باطل بالاتفاق ولا يثبت حكم شرعي بطريق التعدي من اصل موجود في اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السبب او الشرط اوصفتها لا ابتداء بل بطريق التعدي من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر سببا او شرطا كذلك قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط التعليل والقياس وصوره في اللواطة مع الزنى بان الزنى شرع سببا للحد فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزنى وفي النية في الوضوء مع النية في التيمم بأن النية في التيمم شرع شرط لصحة الصلاة بالنص فهل تكون في الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية في التيمم منعه عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعية وجوزه بعضهم واختاره غير الاسلام من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاولى فلان الفرع كاللواطة والنية في الوضوء مثلا وصف مرسل لان القرض تغير الوصفين اي الفرع والاصل والوصف الذي فرضناه اصلا كالزنى والنية في التيمم قد شهد له اصل باعتباره في الشرع لان سببهما ثابت بالنص ولم يشهد للفرع اصل باعتباره في الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب او معلوم الالغاء او ملام والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالي على ما تقدم الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب في الزنى والابناء عن النية في التيمم مثلا منتفية في الفرع اذ لا نسب في اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا الابناء في الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اي قصدت واذا اتى علة الاصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع اول فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان فاما ان يصلح ذلك الجامع مناطا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على ذلك الجامع فاتحد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج في فرج مشتبه طبعاً محترم
 شرعاً يصلح سبباً للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج
 الزنى يجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنى وسببهما فكان
 هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد
 في الحكم ولا في السبب والمفروض ان هناك حكمتين الجلد والسببية وسببين الزنى
 واللواطة وان لم يصلح مناطاً فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب
 والشروط من ان يقول الزنى سبب للعدو وصف مشترك بينه وبين اللواطة ليتمكن
 جعل اللواطة سبباً ايضا للعدو حيث لا يكون الموجب للعدو هو ذلك المعنى المشترك
 لان الفرض انه صالح لكونه مناطاً ولا يخرج الزنى واللواطة عن كونهما موجبين
 للعدو لا استغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس في الاسباب
 واقع والواقع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالنقل على سببية القتل
 بالحد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنى واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
 سبب واحد وهو القتل العمد العدواني وايلاج فرج في فرج محترم شرعاً مشتبه
 طبعاً والقتل بالنقل والمحدد واللواطة والزنى ملحق فكان الاصل والفرع ثابتين
 بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية
 احدهما بالنص او الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا
 التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح اه) قال صاحب التنقيح
 قلت هذا الفصل من اصول نحر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
 لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر
 الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا
 وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليق في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
 في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل
 يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
 القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات
 العلة انه ان ثبت عليه المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
 يحكم بعينه لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك
 المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى
 قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه
 المساقين وقوله وان لم يثبت اي وان لم يعلم ثبوت العلة في القيس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مراده

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم لا يصح الحكم بعلة شيء آخر يوجد فيه ذلك
 المعنى المناسب قياساً على ما ثبت عليه بالنص او الاجماع لانه تعليل بالمرسل
 اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة مثلاً ان علة الزنى للحد ثبتت
 بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليه للحد بمعنى على معنى آخر يشمله الزنى حتى
 يقاس عليه شيء آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء آخر
 لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية
 المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه منتقية في المقيس
 اعني اللواطة اي لم يعلم ثبوت تلك الحكمة في المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير
 الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
 الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن
 التشرية في الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اي يجوز عند من يقول بصحة
 التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير والملازمة ثم وجه ظهور صحة
 كلام نحر الاسلام بما ذكره الشارح انه حمل مراد نحر الاسلام من قوله ان التعليل
 للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداءً لا بطريق التعدية وبه
 وفق بين كلاميه (قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عدل الشيء حسناً
 واختلقوا في معناه العرفي قيل هو دليل يتقدم في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
 عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف
 الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
 عن الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
 هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
 عن ابي الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
 الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الوجه الاول واحتترز
 بقوله غير شامل عن ترك العيوض الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ
 عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله
 ان يكون الاستحسان قياساً وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
 العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء
 المكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو
 القياس الخفي لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه
 التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقذاح هو الثبوت والتحقيق

(فصل ان سبق الافهام) اي افهام المجتهدين
 اذا افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس)
 وهو المسمى قياساً جلياً (يختص باسمه) اي
 اسم القياس (والا) اي وان لم تسبق اليه
 وهو الذي يسمى قياساً خفياً (فبالاستحسان)
 قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح
 الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب
 اسم القياس على القياس الجلي تمييزاً بين
 القياسين (وقد يسمى به) اي بالاستحسان
 (الاعم) اي اعم من القياس الخفي وهذه
 التسمية في الفروع ثمانية (وهو) اي الاعم
 (دليل يقابل القياس الجلي وهو) اي ذلك
 الدليل

لا الشك والتردد والالزام بطلان الاستحسان انصافا والالزام باطل اذا اتفاق على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فعنه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الادلة الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطال الشرع واذا كان المراد بالاتحاد بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لانه امر دودا ولا مترددا على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف الى السابغ فظاهر لان العمل بالا قوى واجب واما على السابغ فلا من مستنده اما العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام قد ثبت بالسنة اوفي زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه قد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا مما ثبت بحجته قد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت بحجته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والالزام بطلان الاستحسان بالاتفاق والالزام باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ما سمعه بالقياس الخفي مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اكثر التعاريف المذكورة اعني ما ذكره الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المخذور (قوله كما في الاجابة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجرة حتى قبل ان يحلف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله عليه السلام رخص في السلم وفي اكل التامى قوله عليه السلام دم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قوله كما في الاستصناع) يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليضع له خفاما بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم في الحال (قوله لان المعبر هو التأثير) علة لا ولويتين اخرين لم يذكرهما يعرف حالهما مما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السور معتبر بالعلم ولحم هذه الطيور حرام كعلم البهائم فكان سورها نجسا ايضا لتولد ما من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذ لم تكن للضرر والاستحسان والاحترام

آية النجاسة الا ان هذا اجتماع في السبع ما لا يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن الذي ماتت فيه فأرة فجعل له حكمهم بين الطهارة والنجاسة الحقيقية بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جازيعة والاتفاق به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطيور ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها الى القياس لكنه قياس ضعيف لا اثر قليل الصحة لقصور علة النجس في القرع اعني المخالطة وقد قابل استحسان قوى الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور الادعي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربه الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تختار عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطماوى وتنزيه على اختيار الكرخى وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار المحققين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا الوصل ومع لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الثقفى ابى جعفر (قوله والثاني وهو ان يقع اه) قال صاحب التوضيح في تعليقه في توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرنا كما في قوله تعالى ونحوه راعا لما بينهما من المناسبة من حيث اشتماهما على التعظيم والا شفاء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأذى بالركوع كالسجدة الصلابة لا يتأذى به لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوب العين ولا يتأذى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا قد تم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتازانى بان عدم تأذى المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة اظهر واجلي من تأذيه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ما ذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اى سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله وهو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله يقسم غلظا تارة اه) قال السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا (او الاجماع) كما في الاستصناع (او الضرورة) كما في طهارة الحياض والا بار (او القياس الخفي) وله اى للقياس الخفي (فسمان) الاول (ما قوى ثابته و) الثاني (ما ظهر صحته وخفي فساد اه) اى اذا نظر اليه بادنى تطريرى صحته ثم اذا توكل حق التأمل علم انه فاسد (والقياس) الجلى ايضا (فسمان) الاول (ما ضعف تأثيره و) الثاني (ما ظهر فساد خفي صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثاني) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثاني) اى القسم الثاني من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثاني من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطيور فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملاءمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا
فلامعنى لا يراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولهذا قال ينقسم
عقلا فلا يضرب اراده واعلم ان كلا من الحصرين استقر آتى وحاصل التقسيم
بالاعتبار الاول انهما اما ان يكونا قويين الاثر او ضعيفي الاثر او القياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان
قطعا لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسئلة سور
سباع الطير من الصقر والبازي على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية تبين عدم
ترجح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي القسم الاول والثالث متيقن
لا في القسم الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه
الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور
الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخطل بل الاولى ان يقول
واما في الصور الثلاث الاخر فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض
في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قويين الاثر ممنوع بل ممتنع على ما صرح به
في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان
كذلك قلت وكذا في القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه في التقسيم الثاني
فاذا لم يقع التعارض في هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على
الاستحسان في هاتين الصورتين ففي الثالث وهو ان يكون القياس قويا الاثر
والاستحسان ضعيفا الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسئلة سجدة التلاوة
في الصلاة هل تؤدى بالركوع او لا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين
في يد رجل كل واحد يقول رهنتي بالف وقبضته واقاما البينة ففي الاستحسان
يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل ككأنهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ
كما في الغرقي والهدمي وكما لو ادعى الشراء وفي القياس لم تقبل البينتان وتترك
العين في يد ذي اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأذيه الى الشيوع
المانع من صحة الرهن وبالك ل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شيء
واحد رهنا بعينه لزيد وان يكون بعينه رهنا لعمرو في زمان واحد وبالك ل لو احدى
بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعدي العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس
لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما ثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة
يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاجاة الاخر في ملك اليد
الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبينتين ثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شطر

حقه في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فتركت كنهه بالقياس فان
قل لان سلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمدانهما لو ارتهنا
عينان من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا
لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد
منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للاخر امساك جميعها لان الرهن ههنا
اضيف الى جميع العين في صفة واحدة برضاها بخلاف ما نحن فيه لعدم رضى
كل منهما بمزاجاة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم
في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول
المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون
اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف
كما لا اختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلعا
في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفي اثره لكنه
قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى
العين فظهر ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف
فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو
قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها
ان العبد اذا جرح حرأ خطأ فخير مولاه بعد البرء فاختر القداء ثم انتقضت
الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح يخير ايضا في الاستحسان وهو قول
محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب
العقار ضامن في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول
ابي يوسف وبه نأخذ لقوة ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنى وشهد عليه
رجلان بالا حصان وامر القاضي برجه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان
عبد بن اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات في
القياس ان يقام عليه حد الزنى وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ
وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقي ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنى
فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي
القياس ان يرحم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يرحم
ومنه لو وكل المستأمن مستأمن النصوصة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل
فان كان الوكيل وكيل المدعي لا ينزل في الاستحسان وله حق الخصومة وينزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (برجح عليهما)
لصحة ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
(مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي
الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض
بينهما) اي بين اخيري الاستحسان (وبين
اخييري القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن والعكس (ان وقع مع اتخاذ النوع)
بان يتحد القياس والاستحسان في جهة
الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس
اولي) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع
اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا
في صورتين احدهما ان يعارض صحيح
الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من
الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من
القياس (فما ظهر فساد ابتدائه) سواء كان
قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا قول بين
صحة اقوى من العكس) لان المعبر ما يظهر
بعد التأمل (والمتحسنان بالقياس الخفي
يعتدى لا غير) اراد ان يفرق بين المتحسنان
بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق
المتحسنان

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى الاثر
وضعيه) فتكون الاقسام اربعة (ولا يرجح
الاستحسان) على القياس في هذه الصور
الرابع (عند التعارض) بين القياس
والاستحسان (الافى) صورة واحدة وهي
(ما اذا قوى اثره) اي اثر الاستحسان (وضعه
اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان
اثر القياس اقوى قطا هو واما اذا تساويا
في القوة فالقياس يرجح لظهوره وفي الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
(و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى
صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما
و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى
(العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن
وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه
ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من
القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
على كل الاستحسان) لظهوره (وثانيه)
اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده
ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من القياس
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس
(فالاول من الاستحسان)

في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينزل الوكيل
والاستحسان ان لا ينزل في المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفي الثانية
اخذنا بالقياس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه
ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامه لابنه المعتوه في القياس
الشرع يقع للاب لا للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشرع للمعتوه لا للاب وتأخذ
بالقياس ومنها لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بأخر وتعلق الآخر
بآخر ووقعوا جميعا فأتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن
دية الاول ويضمن الاول دية الثاني والثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم
وهو القياس وبه تأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
الثالث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو
الذي جر الثاني عليه واماديه الثاني فتصان نصفها هدر ونصفها على الاول
واماديه الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اى ذلك ماتوا بطل نصف
ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني هذا القول استحسان ومنها
ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبدته هذا ابني اولامته هذه ابنتي اوقعت
العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطينا المثال في هذا القسم
لما قال في الكشف سمعت من شيعي انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل
اوسع قد بلغ اثني عشرة كذا في السراج الهندي هذا هو الكلام في التقسيم
باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلا منهما
اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة
عشر وجهها حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح
الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها
لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلي في الجميع والاستحسان
خفي في ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في اخيري
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من
الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا
كمسألة سور سباع الطير على ما تقدم والثاني من الاستحسان مردود

مطلقا

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا في اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري
الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفاسد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن
الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض
الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد
الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيري الاستحسان
واخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع كافي الوجه الاول والثاني فالقياس
اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كافي الوجه
الثالث والرابع فظاهر فساد استدعاء من القياس او الاستحسان ولكن اذا توهم
حين ان صحته اقوى من عكسه لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء
وقال في التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن يرجح القياس
ثم قال انما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
اي اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصحة
الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وضفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين
في الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لتقيض
ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم
حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين
قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واحدة
في التقسيم بالا اعتبار الاول اعني قويني الاثر واثنان في التقسيم بالا اعتبار الثاني
اعني متحدى النوع في التعارض في صورتين اعني مختلفي النوع والمصنف
جرى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض في الصور المذكورة ايضا لان مقصوده
بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخرى ما يستدعي لا بالقياس للعدل
 بهما من ستن القياس اللهم الادلة اذا تساوى
 في الوجوه المتبعة مثله ان الاختلاف
 في الحق قبل قبض المبيع يوجب عين المشتري
 فقط قياسا لانه المنكر ويحتمل استصحابا
 البائع فلا يكره وجوب تسليم المبيع بتأجيله
 ما هو عين في زعم المشتري واما المشتري فلا يكره
 زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو
 التصاق يعتد به الى وارثيهما والى الورث
 والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل
 استيفاء المنفعة واما بعد القبض فتبطل بقوله
 عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
 قائمة فالحال فلا يعتد به الى الورث
 ولا الى حال ذلك السلعة وهذه التعدية
 لا تنافي ما سبق ان شرطها ان لا يكون
 الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الحلي والخطي
 لان المعتد حقيقة حكم اصل الاستحسان
 كوجوب العين على المنكر في سائر التصرفات
 الا ان صورة التصاق وجريان العين من
 الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو
 القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد
 في الاصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر
 بهذه الكيفية وهي ان توجه على التنازع
 في قضية واحدة (وهو) اي الاستحسان
 (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
 من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
 وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان
 لما منع وعمل به في غيرها لعدم المنافع فيكون
 باطلا لما في من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية والادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيما سبق
 وكل منهما يتسم عقلا (قوله والثلاثة الاخرى) اعني الاستحسان بالاثرا والاجماع
 او الضرورة (قوله اللهم الادلة) اي الا ان يعتد بطريق الدلالة الاصطلاحية
 اذ تساوى في الوجوه المتبعة في الدلالة (قوله لانه المنكر) اي زيادة الثمن والاصل
 ان العين على المنكر في جميع التصرفات لا على المشتري (قوله ويحتمل استصحابا)
 اي الاستحسان الخفي بمعنى عدم سبق الاقحام اليه اذ الاقحام انما تسبق في هذه
 المسئلة الى عين المشتري فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف
 الوارثان بعد موت البائع والمشتري تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث
 في حقوق العقد والحكم مقبول فيعتد به (قوله واما بعد القبض) اي الاختلاف
 الذي وقع في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب عين البائع بالقياس لان
 المشتري لا يعتد به في نفسه شأ على البائع حتى يكره البائع اذا المبيع سلم اليه بل البائع
 يعتد به زيادة الثمن وهو منكرا فكان القياس ان يحلف المشتري فقط ولكنه ثبت
 التصاق بالاثرا بخلاف القياس عند ابي حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام
 اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فالحال وترادف اقتصر على مورده فلا يعتد
 الى الوارث ولا الى ما بعده لانه لا يملكه ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الحلي
 والخطي) فيه انه قد صرح فيما سبق ان المعتد يجوز ان يثبت بالقياس الخفي حيث
 قال وان يكون المعتد حكما شرعيا ما ساءا احد الثلاثة او الخفي منه فلم منه التفرقة
 بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا تأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على
 من انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من
 تخصيص العلة بل عدم حكم القياس بمقابله الاستحسان لعدم العلة لا لما منع من
 العمل مع قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ما ساقى تفصيله (قوله فاتفق
 الحكم لذلك) اي لعدم العلة لا يمنع المنافع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما
 دفعه) لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليم
 يانه لانه انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلة فعدية وهي التي ثبتت عليها
 بالدوران والاحالة وهي غير معتبرة عند اكثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله
 لدفعها وقد دفعها باربعة اوجه القول بموجب العلة والمنفعة وفساد الوضع
 والمنافضة ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنقص او اجماع بعد ملامتها على ما تقدم
 وهي المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقض ويشال له
 المناقضة ايضا الثاني المنفعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس

الفرق السادس المعارضة السابق القول بموجب العلة والصحيح من هذا الوجه
 اثنان وهما المنفعة والمعارضة والباقي من الوجوه القاسدة على ما صرح به في
 الاسلام اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما القاسد
 فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين
 الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان المنفعة والمعارضة وهذا لان عرض
 المستدل الالتزام باثبات مدعى ما يرد عليه وعرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن
 اثباته به والاثبات به يكون بجهة مقدمة مائة لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض
 لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل
 بالقدح في صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم قائل شهادته بالمعارضة بما
 يقاومها ومنع ثبوت حكمها فلا يكون من القيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض
 فلا يسمع ولا يلتفت اليه منع المقدمة الغير المعنية مسجوع وله تعلق بمقصود
 الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت
 بنص او اجماع وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل
 تعليل ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من القاسدة بل اطلقه وقال
 الاول النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم
 وهذا هو المعنى بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح اختلافهم
 ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل القرعة الاخرى
 بان ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بطريق النقض
 عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط
 اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالة او اقتضائه او بالاجماع
 فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حمل مراد من
 عقدها من الوجوه القاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التي ثبت تأثيرها
 بالنص او الاجماع وحمل مراد من عقدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها
 بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق المنع ثم فرع
 صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمتا فاما انما هي
 بين التأثير في نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وعلم
 الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثرة يعني انه لا منافاة
 بين التأثير الظني وتتمام الاعتراض القطعي بل المناقضة بين التأثير في نفس الامر
 وتتمام الاعتراض القطعي وكذا لا منافاة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام

(لان عتقه) اي عدم الحكم في صورة
 الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد
 تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
 (لعدمها) اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة
 سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
 في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير
 فاتفق الحكم بذلك (واما دفعه) اي دفع
 القياس بدفع علة (فيوجوه الاول النقض
 وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة
 مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع
 مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه
 في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان
 النقض غير مسجوع على العلة المؤثرة لان
 التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا تصور
 المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد
 يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره
 والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما
 يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب
 او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة
 انما هي بين التأثير في نفس الامر وتتمام
 الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا
 الحكم اذ سلم التأثير لا يورد اعتراضا أصلا
 واما لم يسله يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
 لتخصيص المؤثر ببعض دون البعض

ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (وردت) اي
يجاب عن النقض بأربعة طرق اشار الى الاول
بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة
في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة
للاستحاضه فتوقض بالقليل فتتبع الخروج فيه
فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
ولم يوجد ذلك عند عدم السلان بل ظهرت
النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف
السيلين فان فيما لا يتصور ظهور القليل
الا بالخروج والى الثاني بقوله (وبمعناه) اي
يعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اي المعنى
الذى (له) اي لاجله (صارت) اي العلة (علة
في صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة
كالنائب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح الرأس مسح فلا يستحق فيه التثليث
كسح الخلف فتوقض بالاستحاضه فتتبع
في الاستحاضه المعنى الذى في المسح وهو انه
تطهير حكيم غير معقول ولهذا لا يستحق فيه
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا
يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد
في الاستحاضه والى الثالث بقوله (وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض) نحو القيام الى الصلاة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير
السيلين فتوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة
على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع
خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فتقول
لان لم يدرى من مذهب من كان في القن كان لا ينعقد
منعقد في حق المدبر لما انعقد العقد في القن كما لو جمع بين قن وحرق حيث لا ينعقد

السبب

السبب في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر لما منع حتى المدبر وهو النظر له وثالثها ان
حل الاتلاف لاجزاء المهجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فانه ان اكل مال الغير
في الخمصة لاجزاء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فتوقض بمال
الباني اذا الغامل اذا اتلف مال الباني حال القتال لاجزاء المهجة لا يجب عليه
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاجزاء المهجة ينافي العصمة فاجاب عنه بان لا نسلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباني فان عصمة مال الباني لم تنتف
بحل الاتلاف بل بالبني ورد ذلك من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلا ثمة
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن
لا نقول به واما عن الثالث فلان الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل
الاتلاف والاصل صورة الخمصة والقرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال
الباني وظاهره ان لوجه منع انتفاء الحكم في القرع اعنى مال الباني اذا لزم
في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل
لان لم ان الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا تنقطع عصمة الجمل الصائل بباحة قتله لبقاء روح المصول عليه
كما في الخمصة والعلة حل الاتلاف فتوقض بمال الباني حيث وجدت العلة وهي
حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم منافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد
سقطت العصمة في مال الباني ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء
الحكم في صورة النقض اي لان لم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل
عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبني لاجل الاتلاف وعدم المنافاة
بين الشئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر
بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
تحققه في مال الباني مع المنافاة قضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذا المحذورات عدل الشارح رحمه الله
عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع بمنع تخلف الحكم في صورة التيمم
(قوله نحو خارج نجس اه) اي لو علمنا في الخارج من غير السيلين انه خارج
نجس فيكون حدثا كخارج من احد السيلين فتوقض بدم الاستحاضه بانه
خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فردد بالغرض وهو ان يقال

(وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا
التعليل والحق القرع بالاصل (التسوية)
بينهما في المعنى الموجب الحكم (وقد حصلت)
التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر
في القرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس
فتوقض بالاستحاضه فيرد بان الغرض
التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدث
في السيلين لكن اذا استبرأ بغير عفا فكذا هنا
فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان
النقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح رده الا بجمع احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة كعدم الاستحاضة ولسن البول فكذا الخارج من غير السيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفوا كالخرج السائل ولولم يجعل عفوا في الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذات باطل فثبت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة ولسن البول نقضا على القياس لانا لانسم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لا اعتبار بعدم المانع فيها) اي في العلة (قوله والى هذا ذهب نحر الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي زيد وهو اظهر قولي الشافعي واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذي جعله المعلن علة اذا وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما المانع او المانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلة الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية وذات باطل الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع على الحكم وذات لا يجوز لاستزاه من الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة فتقول له لا معنى صار علة في تلك الحالة فان قال بالاثرا وبالاخالة او بغيرهما فتقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انا تركا ذكره واختارناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يبق دليل المنع من اجرائه على عموم فتقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجرا تمايزا لال المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسن البصري ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارا وعلامة على الحكم في شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيانه على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

متفاضلا

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحة اقوى من علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحة فان علم ذلك بعلة تدل على اباحة او بنص يدل على اباحة فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بمجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة قبيح بعد التخصيص ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة اباحة كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع الذهب بالذهب بمجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما ثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علة ان يقول خصصتها بدليل ويتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطأ فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وفي ذلك قول بالاصل اذ الاصل في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص ولما جاز الخطأ على المجتهد عندنا جاز ان تكون علة منقوضة ولا تقبل الخصوص واجب عنه باننا لانسم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجزء قوله خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعمل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود النقض على علة وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت على في صورة النقض اما الزيادة وصف وهو مانع او قصاؤه وهو فوات شرطه ويتخلص بذلك من النقض قبح علة صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على انا لانسم اولاته اذا تخلست العلة من النقض يسلم اجتهاده من الخطأ في نفس الامر حتى يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده من الخطأ في ظنه ويجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعي واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

(ثم ان رد) النقض (بها) اي بهذه الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اي وان لم يرتد بها (فان لم يوجد في صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لا امتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل العلة (اما لا اعتبار بعدم المانع فيها) اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء العلة بانتفاء جزءها النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب نحر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون

لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
بينهما كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره أن نسبة
العام إلى أفراد كنسبة العلة إلى موارد ومحاله والنقض لمانع معارض للعلة
يشبه تخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجب عنه بأن
التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية إلى
الفرع أعني العلة لأن التخصيص ملزوم للجواز لأن ذكر العام وإرادة الخاص
مجاز والجواز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشيء يوجب اختصاص
ملزومه بذلك الشيء والألزام بوجود الملزوم بدون الألزام وهو محال فلا يعتد به
غير اللفظ أي إلى العلة الثاني أن العلة في القياس الحلي شاملة لجميع صور
الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان
ولأنه يعني بتخصيص العلة الأهم وأوجب عنه بأن أثبات الحكم بطريق الاستحسان
ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع
مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة
عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل
أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع
عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من
غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يختلف عنه ولو
لمانع لا يكون علة الثالث أن تختلف الحكم عن العلة بحيث لا يمكن أن يكون لفساد
في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم وإذا بين المانع يجب قبوله
لأنه بيان أحد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلة العقلية فإن الحكم
قد يختلف عنها لمانع كالإسراق بالنار فإنه يختلف عن إبراهيم عليه السلام وعن
الخشب الملقح بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول أبي الحسين
البصري وهو أنه قد بين بعد بيان المانع أن العلة هو مجموع الوصف مع عدم
المانع وهو خلاف الفرض لأن الفرض أن العلة هو الوصف فقط الرابع أن العلة
الشرعية إمامة على الحكم لا موجهة له وإنما صارت إمامة يجعل جاعل جازان
تجعل إمامة عليها في محل ولم تجعل في محل كما جازان تجعل إمامة في وقت دون وقت
ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها إمامة لأن إمامة
لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

كالغيم الرطب في الشتاء إمامة للمطر وقد يختلف في بعض الأحيان والمواضع
والجواب عنه ما تقدم في الوجه الأول أن العلة الشرعية إمارات على الحكم من
الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم
في كل موضع وجد فإذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الأدلة الشرعية
وإذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فإن تخصيص العلة المنصوصة
جائز بالاتفاق فإن الله تعالى جعل السرقة والزنى عتين للقطع والحد وقد يوجد
سارق لا يقطع وزاني لا يحد إلى غير ذلك من العلة الشرعية ولما جاز تخصيص
المنصوصة بجاز تخصيص المستنبطة أيضاً لأن ما يجوز على الشيء أو يستحيل عليه
لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العتين إلا اختلاف الطريق فإنه
في أحدهما النص وفي الأخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيما بعد
ما ثبت أن كل واحدة منهما علة والجواب عنه أن جواز التخصيص في المنصوصة
غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسبوقة كيف وقد صرحوا أن مختار
عبد القاهر البغدادي وأبي إسحق الأسفرائني وهو المنقول عن الشافعي أن
لا تخصيص في المنصوصة وما ذكروه أنه قد يوجد سارق لا يقطع وزاني لا يحد
ليس تخصيصاً بل لعدم العلة لأن العلة للقطع والحد هو السرقة والزنى مع
الشرائط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب الفروع فعدم
الحكم مضاف إلى عدم العلة أما لا تنافي شرطها أو لوجود المانع وأعلم أنهم قالوا
أن هذا الاختلاف مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن جوزه جوزه
تخصيص العلة أيضاً من غير إبطال العلية بالتحلف في صورة النقض كما يجوز
تخصيص العام من غير إبطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا أيضاً قلت لا يخفى
عليك أن ما ذكره هذا قياس العلة على الأدلة اللفظية وقد تقدم جوابه في الوجه
الأول من وجوه المجوزين وقالوا أيضاً أن فائدة هذا الاختلاف أنه إذا وجدت
العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل يخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة
حتى لا يجوز التعليل بها أصلاً في صورة من الصور أو لا يخرج فعند المجوزين أن
التحلف لمانع في صورة لا يمنع من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتفاءها وعند
الممانعين لا يجوز التعليل بها أصلاً فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلاً أن
الزنى لا يمكن علة العدة في صورة لم يكن علة أيضاً في جميع الصور وإنما العلة له هو
مجموع الزنى والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع إما يوجد وجداً لحد لا يختلف
أصلاً وقيل فائدة الاختلاف أن عدم الحكم في صورة النقض مضاف إلى

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد
الحال ثم يخرج بعض الحال عن تأثير العلة فيه
ويبقى التأثير مقتصر على الحال الآخر (فعلى
هذا) أى على القول بتخصيص العلة (مانع
الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو
المانع المعتبر في تخصيص العلة أو منعه
بواسطة منع العلة (خسة) لأن الحكم ابتدأ
وتما وادوا ما وكد العلة ابتداء وتاما
ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كما في كسروج
التجاسة للحدث الأول (مانع من انعقاد العلة)
كقطع الورق في الرحى في المحسوسات وكبيع
الحرفى الشريعات (و) الثاني مانع من
(تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم
وكبيع مالا يملكه وهذا ليسا بمتبرين
في تخصيص العلة (و) الثالث مانع من
(ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه
الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من
(تمامه) كما اذا اتمل بعد اخراج السهم
والمدواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع
من (زومه) كما اذا جرح واستد حتى صار
طبعاله وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد
بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح
فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع فلنا
الحكم هو الجرح على وجه يفرض الى القتل
لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام
الحكم لحصول المقاومة واما جرح الجرح
وكون الجرح صاحب فرائس

اشار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى آخره واجيب عند
بانه يقتضى ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح حتى
دليل حدوث العالم وثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع
وان كان حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من بيان
وجه دلالة وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذى لا يقبل الاستدلال على
دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الحجة مسجوعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه
اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة
على ما تقدم ثم ردت على كل مسلك بما يليق به من الاستدلال المخصوص به اما على
الاجماع فبمنع وجوده او بمنع دلالة السكون على موافقة الكل في صورة الاجماع
السكونى او بالمعارضة باجماع آخر او بتواتر واما على ظاهر الكتاب كما استدلل
في مسئلة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فيوجوه الاول الاستسار اى
طلب بيان معنى اللفظ الثانى مع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تحق كبيع
الملاقيح والمضامين وبيع الجرو والخزير وبيع امهات الاولاد او لانهم ان اللام
لعموم فانه قد يجزى للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا
فبما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجعا نحو قوله
نبي عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه
اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصير راجعا فانه
يعارض الظهور فيبقى مجالا الخامس المعارضة بآية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او يحدث
متواتر كاذكراه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلنا حل البيع لكن
الخلاف في صحته باق بعد فانه ما ثبت واما على ظاهر السنة فقل ما يرد على ظاهر
الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن في السند بان
يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في روايته قدح وقس عليه ما يرد على
المناسبة والتفصيل في شرح المختصر للمحقق (قوله) لكن لانهم وجودها
في الاصل) مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سباعا فلا يقبل جلده
الديباغ كالتخزير فيقول المعترض لانهم ان التخزير يغسل من ولوغه سباعا فلا جواب
عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان
الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعا فبالشرع وقد يجمع
هذه الثلاثة نحو ما اذا قال في القتل بالثقل قتل عمد عدواني فلو قيل لانهم انه قتل

فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام
حياتيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال
ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا
صار طبعه قد منع ذلك افضاء الى القتل وكان
مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى
على التسامح والا فالمرى عليه للمضى والمضى
للاصابة وهى الجراحة وهى لسلان الدم
وهو لزوم الروح (ثم عدمها) اى عدم
العله قد يكون (لا زيادة وصف) كما ان البيع
المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدت
(او نقصانه) كالتخارج الجس مع عدم
الجرح علة للاتقاض وهذا معدوم في
المعدور (الثاني الممانعة وهى منع مقدمة
بعينها) امامع السند او بدونه ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف
علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقيق
شرائط التعليل السابقة وتحقيق اوصاف
العله من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع
كلام ذلك (ففى المؤثرة اما) ان تقع الممانعة
(في نفس الحجة) بان يقول لانهم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالح للعلية واختلف في
قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع
باصل الجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم
يتدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن
العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد

يجاب بانه ثابت حاسا ولو قيل لانسم انه عدم يجب ان يكون معلوم عقلا بما مرته ولو قيل لانسم انه عدواني يجب ان يكون الشرع حرمة فيكون عدوانا (قوله لكن لانسم وجودها في الفرع) مثاله ان يقول المعلن في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعارض لانسم ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان المعلن ما يقصد بالاهلية ثم يبين وجوده حاسا او عقلا او شرعا كما تقدم من قبل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه (قوله لانسم تحقق شرائط التعليل) اي شرائط المعبرة في القياس على ما تقدم ذكرها لكنه لا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل او في الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلن ان يقول هذا ليس بشرط عندي (قوله لكونها مؤثرة) يعني لانسم ان الوصف مؤثر واعلم ان عدم تأثير الوصف عبارة عن ابد آوصف لا اثر له وقسمه الجدلون اربعة اقسام اعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثيره منه ثم ان لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرده في جميع محل النزاع وان كان مناسباً فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تميزا لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله ان يقال في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعارض عدم التقصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبهة فهو وصف طردي فلا يعتبر اذناه ولذلك استوى المغرب وغيره مما لا يقصر في عدم تقديم الاذان ومراجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعارض كونه غير مرئي وان ناسب في الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيما ومراجع هذا الى المعارضة في العلة بابد آعله اخرى هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان يذكر في الوصف المعلن به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلن ويسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الخنثى في مسألة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كاشركين فيقول المعارض دار الحرب لا تأثير لها عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب الضمان عندكم ومراجع هذا الى المطالبة بتأثير كونه في دار

الحرب فهو كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرده في جميع صور النزاع وان كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها تزوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كازوجت من غير كفوفيقول المعارض كونه غير كفولا اثر له فان النزاع واقع فيما تزوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما سواء ومراجع هذا الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج حقت فهو كالثاني (قوله اما في الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور الممانعة في المؤثر اعني الممانعة الواقعة في نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول اه صريح في ان المراد به هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل او في الفرع وان الممانعة في نفس الحجة لا تجري في الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم في المؤثرة (قوله لانسم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل) مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للتجاسة الغليظة كالكلب فيقول المعارض لانسم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعارض ثبوت الحكم في الاصل فقد اختلف في ان منع حكم الاصل الاصل يكون بمجرد قطعه للمعلن ختم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعني حكم الاصل لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعي في الاصل فالكلام فيه مثل الكلام في الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرد قطعه وهو الصحيح على ما صرح به المحقق في شرح المختصر وانما ينقطع المعلن اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التي قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كالو منع علة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح منه ان يشتبه بدليل ولا بعد قطعا وقال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل (قوله لانسم ان العلة في الاصل هذا) مثاله كقول الشافعي النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحودود والاخ لا يعتق على اخيه اذا ملك لعدم البعضية بينهما كالمعتق فيقول المعارض لانسم ان الحكم في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها ليست بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرج بالشهاد وفي شهادة النساء شبهة

فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا قل هذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمكن بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سائيا ان العلة ما ذكرته لكن لانسم وجودها في الاصل (او) تقع في وجودها (في الفرع) بان يقال سائيا ان العلة ما ذكرته لكن لانسم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لانسم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) لكونها مؤثرة (وفي الطردية) مختلف على في المؤثرة

(اما في الوصف) بان يقول لانسم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقول لانسم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور الذي يكون في الاصل او ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (الحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسم انه صالح للعلة (او) في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسم ان العلة في الاصل هذا

فلا يمكن اثباتها بخلاف النكاح ولا نعلم ايضا ان الحكم في الاصل وهو عدم الاعتناق مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعوضة بل مضاف الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحترمة للنكاح وهذا يصلح مثلا لمنع صلاح الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوصف) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتبارا بنص او اجماع في قبض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقيضان واللام يكن مؤثرا في احدهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض ثبوتها يلزم اتقاؤها لان ثبوت كل يستلزم اتقاء الآخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعارض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخلق والجواب عن هذا الاعتراض مبني على وجود المانع في اصل المعارض فيقال في هذا المثال انما ذكره التكرار في الخلق لانه يقضي الى تلف الخلق واقتضاء المسح التكرار باق واعلم ان فساد الوصف يشبه التقص من حيث بين فيه ثبوت قبض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت التقيض وفي التقص ليس كذلك بل يقع فيه ثبوت قبض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا من حيث انه اثبات قبض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو ان في القلب يثبت قبض الحكم باصل المستدل وفي هذا اثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس يعدل الى غير ذلك ومنها منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأثرا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتقاطعت النصوص فيسلم قياسه ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية الوصف) ذكر في بعض شروح البرزوي ان جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة الحكم في الاصل او بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على ما لها فالنوع الاول من

الفروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغير في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمعارضة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد على ما صرح به في التقرير وما ذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عارضت لم تنتعصحت بها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال قهقهه والحق بالطرده وعلى التقديرين يكون اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلن لان السائل في موقف الانكار فيسببه الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر اتصب متعيا فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على قبض المدعي غصب منه لمنصب المعلن اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون متعيا ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معللا بعلة فيتعدي الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهي التي اثبت المعلن اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى السائل عليتها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع المعلن ان يعتد الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلن الاعتراف به مع الاستمرار على ما ادعاه كل فاسد او لا يكون قد حاقى كلام المعلن الا اذا اثبت هذا السائل الوصف القارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فينتد يكون الفرق مضرا للمعلن لكن هذا لا يكون فرقا مجزدا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المقروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان الهمس والمس والمذى والودى والبول والغائط كلها على مستقلة للحدث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد)
اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذا سائل
جاهل مسترشدا في موضع الانكار فاذا ادعى
عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا
يبقى سائلا بل يكون متعيا ابتداء

(الثالث فساد الوصف وهو ترتيب قبض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الساقى
اجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما
يقضى الاسلام بالاتمام دون الفرقة بل يجب
ان يرتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد العرض
كما هو عندنا (ولا ورود له) اى فساد الوصف
(بعد) بيان (النسبة) فان معناها كما عرفت
ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ناسبا عنه
(الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلة المدعي
للقياس) متعلق بالمحلية (النص على خلافه)
تعليلا للنوع (ويرد) اى يجب عنه (بالطعن
في السند) اى سند النص ان كان خبر واحد
(و) يراد ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك
النص في ذلك المعنى لكونه مأثرا (وبالمعارضة
ما آخر) اى بنص آخر مثله ليسم القياس
بالتسايط (الخامس الفرق وهو بيان وصف
في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك
الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية
الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء
آخر

وكذلك القصاص والردة علنان مستقلتان لجواز القتل لموت الحدة والقتل بكل منهما واستدل المناهضون بوجوه منها انه لجواز تعدد العلل المستقلة لكافة كل واحدة منها مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت لا يثبت بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يلبس ويس معافيلزم التناقض اذ ثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه باننا لان لم لزوم الامر من فان معنى استقلالها ليس بثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لهما اذا لم توجد او بغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان اتقاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسجه بالاستقلال مجازا باعتبار انه مستقل عند الانفراد ومنها لجواز تعدد العلل لزوم اجتماع المثلين وهو محال اما الملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلا ان اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع التقيضين لان المحل يستغنى في ثبوت حكمهما بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا في علل الربا هي الطعم ام الكيل ام القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لجواز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعين واحد ونفي ما سواه اجيب بجمع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح له مستقلة ونفي ذلك عما سواه باطله واستدل الثالث على جوازه في المنصوصة بانه لا بعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى الحكم بطريقتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكما يكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية يحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين والارجعت منصوصة اجيب بجمع لزوم التخصيص فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلامهم في غلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بجمع كون المنصوصة قطعية ولو سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يضع السائل بذكرة

ولا يخفى انه نزاع جدلي بقصدية عدم وقوع الخط في البحث والافهونافع في اظهار الصواب (و) برذائيا (بان الفارق لا يضرب اذا ثبت) المعلن (علية) الوصف (المشترك) يعني ان المعلن بعد ما ثبت كون

الفرق الا ان انا عدم العلة المعينة في الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة عدم فلا ان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحق اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روم للاختصار (قوله ولا يخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اى الرد بانه غصب نزاع جدلي اه والضمير الموقوف في قوله والافهونافع راجع الى الفرق (قوله الا اذا ثبت المعلن) الاولى ان يقول ان ثبت السائل بدل المعلن فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل ما لو اورد به) اى بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا بين وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة في الحكم) اى في حكم الفرع على ما سيظهر (قوله ليكون قلبا او عكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير او التفسير (قوله فمن حيث ابطال دليل المعلن) فان قيل كيف يقيم السائل ما بطله على قبض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيم عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلن بحسب الظاهر وابطاله نعمتي (قوله ولو ضمنا لا صريحا) قيد للنفي اى التعرض المذكور للنفي وقوله فكأنه قال دليلك غير صحيح بيان للتعرض الضمني (قوله قلب) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اى جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعني النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ما ذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب اى جعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعني النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انساب لها على ما سيأتى بيانه ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلن بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلن علل سنية التلث بوصف الركن والمعارض علل قبض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعني بعد اكماله بزيادة على القرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما أطلقه المعلن من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعد اكمال بزيادة على القرض لا في مطلق الركن فبعد اكمال بالاستيعاب

في الحكم (بدليل المعلن ولو بزيادة) اى زيادة شيء على

دليله بطريق التقرير والتفسير لا التبديل او التغير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة
فن حيث اثبت تقيض الحكم واما المناقضة فن ٣٥٨ حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على التقيض

لا يستلزم تلبسه كما لا يستلزم تلبس غسل الوجه بعدنا كما لا يستلزم لان اكله
بالتبليث كما ان اكل مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأذى الاستيعاب النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم
فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء الان تعيين الصوم
في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فزادنا
في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل وبيان محل النزاع
اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق الفرض فان قيل ان كلامنا هذا النوع
من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا
فاذا زيد عليه شئ آخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيراً
للوصل الاول وتقريراً له لم يكن مغايراً له (قوله لان المعارض جعل العلة
شاهد له ام) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهداً عليه بعد
ما كانت شاهداً له بارجاع الضميرين المحرورين الى المعلل (قوله فعكس)
واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه
الاول ومنه عكس المرأة فان نورها وصفها هارداً نور بصير الناظر فيما وراءه على
سنته الاول حتى يرى وجهه بنور عينه فكان له وجهاً في المرأة آة هذا على قول
عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى
صورته بآراء الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة
اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرأة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي
الاصطلاح هو تعليق تقيض الحكم المذكور بتقيض العلة المذكورة وردة الى
اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشئ على سنته الاول وهو يصلح لترجيح العلة
كقولنا في ان النقل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كاللحج وعكس
الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالموضوء فعكس الحكم
اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور
وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحاً وانه ليس بهادح
لتعليل المعلل بل هو يصلح رجحان العلة التي تطرد وتتغلب على التي تطرد
ولا تتغلب لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ التطرد يجوز
ان يكون اتفاقاً بالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح لترجيح النوع
الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنته وهذا النوع لا يصدق
عليه العكس لغة واصطلاحاً وهو ظاهر فلا يكون عكساً حقيقة بل هو من

اقام

فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي
المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان
يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان
لا يتعرض للانكار قصداً فان قيل ففي كل
معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة
اتباع الملزوم باتباع اللازم اجيب بانه لا يلزم
عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر
الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال
لا عبرة بالاستلزام اذ لم يتعرض لنفي الدليل ولو
ضمنا لاصريهما كما اذا اتحد الدليل فانه اذا
استدل بعين دليل الخصم فكأنه قال دليلك
غير صحيح والالما قام على التقيض (فان دل)
دليل المعارض (على تقيض الحكم بعينه
قلب) ماخوذ من قلب الشئ ظهراً لمبطناً
كقلب الجراب حتى يذ لك لان المعارض جعل
العله شاهداً له بعد ما كانت شاهداً عليه كما
اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تلبسه
كفعل الوجه قلنا ركن فلا يستلزم تلبسه بعد
اكله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كفعل الوجه (و) ان دل دليل المعارض
(على ما) اي حكم آخر (يستلزمه) اي التقيض
(فعكس) ماخوذ من عكست الشئ رددته الى
ورائه على طريقه الاول وقيل رد الشئ
الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي
صلاة النقل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت
فلا تلزم بالشروع كالوضوء فتقول لما كان
المذكور وهو صلاة النقل مثل الوضوء يجب
ان يستوى فيه

النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعاً فتعين الثاني وهو
الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو تقيض حكم المعلل فالمعارض ٣٥٩

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب
فان قيل انما اوردته في العكس دون القلب قلنا انه شبه بالعكس من حيث هو رد
الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سنته (قوله لا يجب المضى فيها) اي
لا يجب اتمامها احترازه عن الحج لانه اذا فسدت يجب اتمامه (قوله فتقول لما كان
المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضى في القاسد لعد عدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما في الوضوء فانه لا يضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ايضا فاما
بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعاً فتعين الثاني
وهو يستلزم تقيض مدعى المعلل (قوله لعدم التعرض لدليله اصلاً) اي
لا صريحاً ولا ضمناً وانما ينتق دليل المعلل استلزاماً كما تقدم (قوله فتقول مسح
فلا يستلزم تلبسه) فالمعلل على سنية التلبس في الفرع بالركنية قياساً على غسل
الوجه والمعارض على تقيضه اعني عدم سنية التلبس بكونه مسحاً قياساً على
الخف فكان دليل المعارض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع
على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلباً وعكساً وانها
بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره
المصنف ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولاً
والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آخفاً والمصنف
رجحه الله ترك الخامس رأساً لعدم كونه قادحاً لتعليل المعلل وذكر الرابع
في المعارضة في المقدمة لكونه انصب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما)
متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولى) لا يخفى عليك ما في هذا
التفريع لانه يشعر بكون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض لان
الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور شفقته (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على
ما شعر قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلباً (قوله اثبت
مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم يتقها) اي لم يتق مطلق الولاية
(قوله يستلزم نفي ولاية الم) اي بطريق الاولوية (قوله نفي اليازوجها) اي
اخبرت بموت زوجها من نفي الناعى الميت نفياً اخبر بموته كذا في المغرب (قوله
فتكفت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور
في الفتاوى في الخلاصة الاولاد للزوج الاول عندنا في حنيفة حتى يجوز للشافعي

الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو تقيض حكم المعلل فالمعارض ٣٥٩
انما ثبت دليل المعلل وجوب الاستواء الذي
لزم منه وجوب صلاة النقل بالشروع وهو
تقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها
بالشروع (والاول) اي القلب (اقوى) من
العكس لوجوه الاول ان المعارض بالعكس جاء
بحكم آخر غير تقيض حكم المعلل وان استلزمه
وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض
بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم يحمل وهو
الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل
الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن
جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي
الفرع اعني صلاة النقل انما هو بطريق شمول
الوجود فلا يماثل (واما دليل آخر) عطف على
قوله فاما دليل المعلل (وهي معارضة خالصة)
ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله
اصلاً (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (تقيض
الحكم) الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تلبسه كالفعل فتقول
مسح فلا يستلزم تلبسه كما في الخف (او) ثبت
تقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغير)
كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا ابليها
ولا جدل لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها
ولاية الامتلاك كالتي لها اب يعطى الصغر فيقول
المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والام
تكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل اثبت
مطلق الولاية والسائل لم يتقها بل نفي ولاية
الاخ فوقع في تقيض الحكم تغيير هو التقييد
بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب

القرابات بعد الولادة فتني ولايته يستلزم نفي ولاية الم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
(واما) ان لا تثبت تقيض الحكم بل تثبت (ما) اي ٣٦٠ حكما (يستلزمه) اي التقيض مثلا امرأة نعي اليها زوجها

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للشأن وروى الجرجاني عن ابي
حنيفة ان الاولاد للشأن والقنوي على القول الاول وهو اختيار ظهير الدين
المرغيناني واختار الصدر الشهيد قول الجرجاني ولكون القنوي على القول
الاول اختاره الشارح ثم رجع بقوة صحة الفراهي واما ترجيح القول الثاني بعلة
حضور الزوج الثاني لكون الولد من مائه حقيقة فليس يرضى لعدم تحققه كون
الولد من مائه (قوله) لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح على وجه الصحة
هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثاني حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب من تزوج بغير شهود فولدت
فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا فقد شرط المعارضة اعني ان يكون الحكم الذي
توارد عليه النفي والاثبات واحدا وهما الحكم مختلف لان المستدل على لاثبات
النسب من الاول ولم يتعرض لنبوته وفيه من الثاني والسائل على لاثباته من
الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فسدت المعارضة
من هذا الوجه لكنهما استلزم نفي النسب عن الزوج الاول صحت من هذه
الجهة بقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله)
فاذا قامت اي لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل
الترجيح (قوله) وقد سبق وجهه اعني انه ابطال دليل المعلل قد تقدم في القلب
ان هذا احد نوعي القلب من حيث ان المعارض قلب العلة حكما والحكم علة وهو
ما اخذ من قلب الشيء من كساي جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على
ما صرح به في شروح البرزوي فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا
لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الاخر اعني انه مأخوذ
من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال
ان ما ذكر المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير
هيئة الشيء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال في الكشف ان القاضي
الامام وشيخ الاثمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا النوع
من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه
دليل المعلل ولم يوجد في هذا النوع من القلب اذا الحكم الثابت بتعليل القلب
لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفي ولا باثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل
فكان هذا ابطالا لمعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفتى الاسلام
اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

بطلان

الا لرحم فتقول المسالون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرحم نبيهم

قد جعل المعلل جلد البكر علة لرحم النبي وجعلنا رجم النبي علة لجلد البكر
هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل ٣٦١

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله) لا يمكن جعلها معلولا
لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة لزم تقدم الشيء على نفسه (قوله)
وجعلنا رجم النبي علة اي قلبا وجعلنا ما جعلوه علة حكما وما جعلوه
حكما علة وكقولهم جريان الزباني الكثير اعني مقدار الكيل موجب لجريانه
في القليل اعني مادون الكيل فيجزم بيع الحفنة بالحفتين كالذهب والفضة فان
حرمة الربا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلنا وقلنا لان لم ذلك بل
جريان الزباني القليل علة لجريانه في الكثير فجعلنا علمتهم حكما وحكمهم علة (قوله)
يورد بطريق الاستدلال وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد
على التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء الثاني يكون
دليلا على الشيء الاول اذا كان بينهما تلازم وتساوي كاللخنان بالنسبة الى النار
وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان
الافى واللمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا
وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تقدم على المعلول بالذات
وبالقلب يصير واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن
ورود القلب اذا ثبت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما
على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذ اصح كالحج فحبب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلبت الشافعية علينا وقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضربنا لان غرضنا
الاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة
دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القرية
فتساويان بل الشروع اولى لانه لما اوجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر
فلا ان يجب رعاية ما هو القرية اولى وانما قيد بقوله اذ اصح احتراز عن الشروع
في الصوم في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا النبي الصغيرة يولى عليها
في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار النبي الصغيرة
فلو قلبت الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها
لا يضربنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية
في المال علة الولاية في النفس بل نقول كلناهما شرعا لما حاجة وهما معلولتان لعلة
واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورة ان

(والاحتراز عنه) اي التعليل بوجه لا يرد عليه
(يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي بثبوت
احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة
بينهما في المعنى الذي في الاستدلال عليه اذ لا
امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان
يفيد التصديق بنبوته كما يقال هذه الخشبة
مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع اذ اصح كالحج فحبب
الصلاة والصوم بالشروع وقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض
الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه
لما اوجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر
فلا ان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا)
اي وان لم تكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة
(بخلافه) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت)
المعارضة الخالصة (على نفي علية) اي عليه
ما ثبت المعلل عليه (قبلت) المعارضة (وان)
قامت (على علية) شيء (آخر فان قصر) ذلك
الشيء الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل
اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون
الالتعدي وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون
مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي التهمة
لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود
المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية
وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلة وان يكون كل منهما جزءا علة فلا يجوز
الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه
فلما ازان ثبت الحكم بعلة شيء (وان) تعدى
(الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل
الخص بالخص مكمل قول بل يجنبه فيجزم
متفاضلا كالخفنة فيعارض بان العلة هي الطم فيعدى الى فواكه ومادون

الكيل كبيع الخفية الحقتين وجريان الربا فيها مختلف فيه فخل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استعمل كل بالعلة لما وقع نزاع ٣٦٢ في الفرع المختلف فيه فثبتت عليه احدهما بوجوب ثبوت عليه الاخر

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر (قوله في المعنى الذي بني الاستدلال عليه) انما قيد به دفع الماتوهم في المثال الذي ذكرناه اعني الولاية على الثيب الصغيرة مالا وتكاسا من ان النفس باذل والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال للتمييز كلياتاً كماله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يقتلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء ووجه دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفو الخاطب وفي المال قد لا تحقق في الحال بان كان كثير افكاً كما امتساويين في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وفي المثال الذي ذكره الشارح ان النذر سبب القرية والشروع نفس القرية فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذي بني عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الاخر (قوله فيعارض بان العلة في الاصل هي التمنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان التمنية علة قاصرة فلا تقبل ولانه يجوز ان يعطل الشيء يعطل شئ (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال) فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال لم يجز الحكم بعلة احدهما فقيده المعارضة فتقبل (قوله واما اذا عدى الى جمع عليه اه) يعني اذا عارض باثبات عليه شئ آخر يتعدى ذلك الشئ الى امر يجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه انعدمت تلك العلة في محل النزاع وذلك لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلاً عند عدم دليل آخر فضلاً عن ان يصلح دليلاً عند مقابله لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلن وان الحكم يجوز ان يثبت به يعطل شئ مثاله ما اذا عطل المعلن في حرمة بيع الحص بالحص متفاضلاً بانه مكيل قوبل بيجنسه فيجرم بيعه متفاضلاً كالخنطة والشعر فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته بل هو الاقيبات والادخار وقد قد هذا المعنى في الفرع فهذه المعنى يتعدى الى فصل يجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذا المعلن لا يناقش السائل خيما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئاً لان غاية ما عدم تلك

العلة

المعارض عبارة المعلن (على غير مراده) الى المعلن

كقوله مسح الراس ركن في الوصو فيسقط تثليثه كقولي الوجه فتقول بين عندنا ايضا لكن القرض البعض لقوله قتالي برؤسكم وهو ربيع اواقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلن يريد بالتثليث اصابة الملة محل القرض ثلاث هرات والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال القرض حتى لو صرح المعلن بمراده لم يمكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني ان يلزم المعلن بتعليه (ابطال ما توهم) المعلن (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فاقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلن ابطال اه كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اياحه وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحق بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلن (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يلزم) المقدمة (المذكورة في النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة ثم ان الطوية امان تحتمل ان تنتج مع المذكورة قبض حكم المعلن كقوله المراق لا تقبل لان الغاية لا تدخل تحت المغا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياساً لا دليلاً آخر كما زعم صاحب التلويح فتقول نحن قلنا ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرنا غاية للفعل لم يرد الاسنعه واما ان لا تحتل كقوله يشترط في الوضوء التية لان ما ثبت قرينة فشرطه التية كالصلاة فتقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغير اذ لو ذكرها لم يرد الاسنعه فتقول ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دحض) اى القياس بان اورد عليه الوجوه

العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلاً عند مقابله بعدم فضلا عن مقابله بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعارض عليه وصف آخر يتعدى الى امر يجمع عليه كاف في غرض المعارض لجواز ان يكون وصف المعلن جزءاً من فيبطل تعليقه به وهو غرض المعارض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله بوجوب ثبوت عليه الاخر) وبهذا نصح المعارض (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا على فساد احدهما بعينه ولا بعينه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مضر لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه للاحقة الاخر لان كلام من الصحة والفساد لمعنى يوجب بلا مدخل لاحدهما في الاخر (قوله وهو التزام السائل) اى قبوله ما يثبت المعلن بتعليه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلن) وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الحنفي يحتمل التثليث على جعله ثلاثة امثال القرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الا كمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القرأة والركوع والسجود بخلاف الفسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل القرض فلا بد من التكرار واما المسح فعمله الرأس من غير تعيين موضع منه وهو متسع يزيد على مقدار القرض فيمكن تكميله في محل القرض بالاطالة والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اياحه) احتراز عن اخذ الحرفي مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحرفي يعتقد اياحه (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ الباغي مال العادل فانه اخذ بتأويل في اسقاط الضمان عند وجود المنفعة واعلم ان المعلن في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعطل وجوب الضمان مع القطع والخصم هو الحنفي وما توهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اياحه وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكره يقتضي وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توضيحه ان الشافعي يقول ان ما اخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اياحه وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بيقين نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهم انه مأخذ حكيمنا لم يطلانه لكن حكيمنا

المذكورة من الدفع (عين الانتقال) أي انتقال
القائس في قياسه من كلام إلى آخر والكلام
المنتقل إليه أن كان غير علة أو حكم فهو حشو
في القياس خارج عن البحث والأقاما أن يكون
في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم
جميعا والانتقال في العلة فقط أما أن يكون
لائثا في علة القياس أو حكمه أذ لو كان لائثا
حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا
والانتقال في الحكم فقط أن كان إلى حكم
لا يحتاج إليه حكم القياس فهو حشو في
القياس خارج عن المقصود وأن كان إلى حكم
يحتاج إليه حكم القياس فلا بد أن يكون لائثا
بعلة القياس ولا يكون انتقالا في العلة والحكم
جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب أن يكون
في حكم يحتاج إليه حكم القياس ولا يكون
حشوا في القياس فصار الأقسام المعتبرة في
المنظرة أربعة أشار إلى الأول بقوله (أما من
علة إلى علة) (أخرى لائثات) (العلة الأولى)
وهي علة القياس وهذا القسم إنما يتحقق في
المانعة لأن السائل لما منع وصف الجيب عن
كونه علة لم يجد بدا من إثباته بدليل آخر كما إذا
قال الصبي المودع إذا استهلك الودعة لا يضمن
لأنه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم
احتاج إلى إثباته وإلى الثاني بقوله (أو من علة
إلى أخرى لائثات) (الحكم الأول) وهذا إنما
يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن
دفعهما ببيان الملازمة والتأثير إلى الثالث بقوله
(أو من علة إلى أخرى لائثات) (حكم آخر)
غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل
(يحتاج إليه) (الحكم الأول) وهو حكم القياس
كقولنا إن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالأقالة

صحيح بناء على أن استيفاء الحد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان فلا يجمع الحد
مع الضمان (قوله أن تنتج تقيض حكم المعلل) فينتد يكون قلبا (قوله كما زعم
صاحب التلويح) أي زعم أنه دليل آخر لقياس (قوله نحن نعلم ذلك) أي
كونه غاية لكنه غاية للإسقاط لا للفعل فإذا كان غاية للإسقاط يلزمه أن لا يدخل
في الإسقاط بناء على أن الغاية لا تدخل تحت المعيار إلا أن لا يدخل في الفعل فيبقى
داخل في الفعل ولو صرحنا المقدمة المطلوبة بأنها غاية للفعل لم يرد الامتناع
لكنها لم تصرح احتملت أن تكون هذه المقدمة وأن تكون أخرى اعني أنها غاية
للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة تقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق
(قوله لأن ما ثبت قربة) المقدمة المطلوبة ههنا هي أن الوضوء ثبت قربة لا يحتمل
غيرها فلا تحتمل المقدمة المطلوبة أن تنتج مع المذكورة تقيض الحكم كما في الصورة
الأولى فإن قيل لا شيء تبين المقدمة المطلوبة في هذه الصورة بحيث لا تحتمل
مع المذكورة أن تنتج تقيض حكم المعلل اعني أن الوضوء ثبت ولم تبين كذلك
في الصورة الأولى بل كانت محتملة لا تحتاج تقيض المعلل قلنا إن الحد الأوسط
في الصورة الثانية اعني قوله ما ثبت قربة تبين المقدمة المطلوبة كذلك للزوم تكرره
بجلافة في الصورة الأولى فإن الحد الأوسط فيها هو الغاية وهي تحتمل أن تكون
للفعل وأن تكون للاسقاط فعلى تقدير الأول تنتج مع المقدمة المذكورة عين
حكم المعلل وعلى تقدير الثاني تنتج تقيضه وهذا معني احتمالها أن تنتج مع
المذكورة تقيض حكم المعلل (قوله أن كان غير علة أو حكم فهو حشو) هذا
يكون في صورتين كما سيصرح به وكلمة أو ههنا ليست لمانعة الجمع تأمل (قوله
لأن انتقالا في العلة والحكم جميعا) أما كونه انتقالا في العلة لأنه هو المقروض
وأما كونه انتقالا في الحكم فظاهر (قوله والانتقال في العلة والحكم يجب أه)
هذا بيان للقسم الثالث المشار إليه بقوله أذ لو كان لائثات حكم آخر لكان
انتقالا في العلة والحكم جميعا لا بيان للقسم الرابع تأمل (قوله الأقسام المعتبرة)
أي للانتقال (قوله كما إذا قال) أي قال المعلل (قوله فلما أنكره الخصم) أي
أنكر كون الصبي مسلطا على الاستهلاك بأن يقول لأن سلم أنه مسلط على
الاستهلاك حاصله منع وجود العلة في الفرع (قوله لو لم يمكن أه) يعني يلزم المعلل
في صورة فساد الوضع والمناقضة أن يجيب السائل ببيان ملازمة دليل الحكم وبيان
تأثيره فيه وإذا لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال إلى علة أخرى لائثات حكمه الأول
(قوله فلا يمنع عن الصرف) أي صرف المكاتب إلى كفارته باعتاقه

(قوله)

فلا يمنع عن الصرف إلى الكفارة كالباع بشرط الخيار للبائع والأجارة فإن قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل قصان في الرق
كعتق أم الولد والمدير قلنا الرق لم يتقص وأثبتناه بعلة أخرى كما قلنا الكتابة ٣٦٥ عقد معاوضة فلا يوجب قصان في الرق وإلى

(قوله كالباع بشرط الخيار للبائع) فإنه لو أعتق عبده الذي باعه بشرط الخيار له
أو أجزه إلى آخر ثم اعتقه لكفارته في مدة الخيار والأجارة يصح ويقع عن كفارته
بخلاف خيار المشتري فإنه يمنع عتقه عنه لأن خيار المشتري لا يمنع خروج العبد
عن ملك البائع (قوله فإن قال الخصم) أي بطريق القول بموجب العلة (قوله
وأثبتناه بعلة أخرى) اعني أنه عقد معاوضة والعلة الأولى هي أنه عقد يحتمل الفسخ
أو مجموع أنه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله
لأنه لما سلم أه) أي لأن السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فإن الله
يأتي بالشمس من المشرق الآية) يعني إبراهيم عليه السلام انتقل في محاجة نمرود بن
كنعان اللعين من قوله ربني الذي يحيي ويميت حين معارضة اللعين بقوله أنا الحي
واميت إلى قوله فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فانت بها من المغرب لائثات
الحكم الأول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لإبراهيم عليه السلام فعلم أنه
صحيح (قوله فإن معارضة اللعين كانت باطلة) يعني إبراهيم عليه السلام أراد
بقوله يحيي ويميت حقيقة الأحياء والأمانة وعارضة اللعين بامر باطل بتسمية
إطلاق المسجون أحياء وقتل الأمانة فإن قيل أطلق اللعين على الإطلاق
الأحياء وعلى القتل الأمانة تشبيها مجازيا والمجاز أبغ من الحقيقة فكيف يكون
باطلا أجيب عنه من وجهين الأول أن المجاز يستلزم التشبيه بالوصف اللازم
المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فإن الأحياء عبارة عن خلق الحياة التي هي قوة تتبع
الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والأمانة عدمه ولا خفاء
في عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في إطلاق المسجون فكان باطلا والثاني
أن المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابله باطلا (قوله أي استحباب الحال)
اختلفت عباراتهم في معناه الشرعي قيل هو جعل الأمر الثابت في الماضي باقيا
إلى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على
أنه كان ثابتا في الزمان الأول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم
الدليل المغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل
المبقي وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه وللازواله
محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك بحاله وما آل الكل إلى أمر واحد في التحقيق
وهي هذا النوع من الاستدلال القاسد استحبابا لأن المستدل يجعل الحكم
الثابت بدليله في الماضي مصاحبا للحال أو يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما أشار
إليه بقوله فقيه جعله مصاحبا للحال أو العكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع

فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح

قالوا انه لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي عرف وجوبه او امتناعه وحسنه
او قبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته بنص او ثبت
مطلقا عن التأيد والتوقيت وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام كل من هذه الثلاثة
واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف ايضا
في ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأيد او التوقيت غير متعرض
للزوال والبقاء ليس بحجة قيل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لا في حق نفسه
ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة في حق
نفسه ولا في حق غيره اذا كان ممكنا من الطلب الا ان لا يكون ممكنا منه
كالعقري في حق من اشتبه عليه القبلة وانما الخلاف في استصحاب حكم ثبت
بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر
وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور المازني ومن
سعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به
على كل مكلف اذ لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه
بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وابو الحسن البصري انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابطال ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد ونظر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصح حجة لاثبات حكم
مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للاستدعاء والدفع فيجب
العمل به في حق نفسه لا في حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون
معنى قوله لا في الاثبات لا في اثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا في اثبات الالزام على
الخصم ولما كان الزام الخصم واجعا الى الحكم الشرعي اكتفى في تفسيره بحكم
شرعي (قوله في اثبات كل حكم) اي كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن
التأيد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع
على ما ذكرناه آنفا واقترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة
بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن معارض من قبل فظن
بقائه ضروري وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان مذكروا المصنف
وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأق احدكم يقول احدثت
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند
الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

المصنف

ووقع الشك في طريقان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (في الدفع) اي داخلة لاستحقاق الغير (لا) في (الاثبات) اي غير مثبت
لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة برائة ذمة ٣٦٧ المنكر حجة على المدعي ومبطل لدعواه فان

المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكمسألة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا
ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل في الذمة هو
البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتحمل بالاصل حجة
للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التحمل بهذا الاصل الدعوى عن المدعي عليه
يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة من
حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار
دعوى المدعي ان ما ادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه
خبر يحتل الصدق كإنكار المدعي عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعي
عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا كذلك خبر المدعي عليه اي انكاره
لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح هكذا
قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعي معتبر في حقه دون حق
خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي ومعتبر في حقه فكأنما ساء
في انهما ليسا بحجتي في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا
عن حقه وفي حق المنكر اقتداء للمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما
ليس حجة في حق الآخر فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال
لوجاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه اقتداء
المين لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى
ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجية الاستصحاب لزم شمول الوجود على
ما ذهب اليه الفرقة الاولى والالزام شمول العدم على ما ذهب اليه كثير من
اصحابنا وبعض الشافعية وابو الحسن البصري على ما ذكرناه مستدلين بان
المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل
بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف
بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا الى
عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه
على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابو الحسن
البصري والحال ان كلاهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار اليه بقوله
لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده

قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود
والالزام شمول العدم واجيب بان معنى الدفع
ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا الى عدم
دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم
(لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا
لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد
عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد قلنا
فمنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل
النزاع غير مسوع خصوصا فيما يدعي الخصم
بداهة تقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب
الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع
عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى
انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول
الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول
وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير السبب
الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق
فالمحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم
اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول
انا لان لم ان بقاء الشرع بالاستصحاب بل
(بقاء الشرع) دليل آخر وهو في شريعة
عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع
قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه
لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد
وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير
قلنا قد تقررت في مباحث النسخ

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره كالايجاد يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافتناء بعد الايجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما يجابه للوجود لما تصور الافتناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كواجبه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعتراض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقاءه ظنا ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه كما اذا عاها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بعمل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المتأني والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء لا يتلوه من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المتيقن فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور بكتلة شقيه على ان للمعتز ان يقول ان وجود السبب المتيقن معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن المتأني والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ولعله امر بالتأمل لهذا ثم اقول راي ان الدليل الذي ذكره بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لا يدل على الحكم الشرعي المستند ولا على الزام الخصم لادلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه زمان النسخ (قوله والجواب عن الثاني) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والنكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هي مما ثبت تأييده بدليل الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعا توقيتها الى وقت كذا واشترت الى كذا ونكت الى كذا والاستصحاب في امثاله هذه المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالادلة الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثاله مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لانتم ان البقاء في الفروع للاستصحاب (قوله قال علماؤنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

ان النص يدل على شريعة موجبة قطعاً الى نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لينه قطعاً لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني اننا لانعلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا تكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحسب او عقل او نقل ويصح اجاعاً كما نطق به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحى الى محترماً الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لا بداء العذر لاجحة على الغير الاعند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلاة من اثبت عليه القبلة بلا سؤال وتحري الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان فيه تغيير حقيقة

منه محل النزاع وهو القول الثاني على ما ذكرناه سابقاً (قوله حيث يقال لدليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا انفي شيء غير معلوم الثبوت قالوا لدليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لا دليل عليه فيعلم ينقل ادلة المثبتين لذلك الشيء ويبيان فسادها مع عدم وجدان دليل شواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لا دليل عليه اتقت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة يحضر تنالها لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته فلو لم يجب نفيه لجاز وقوعه وهو انكار للضروريات واتقت النظريات ايضا لانا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جواز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض ولا نعلمه ولجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم يكشف لنا ولا غيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجوز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتأني من جهة الامور التي لا دليل عليها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجوز اثبات ما لا يتأني واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد عدمه في نفس الامر لجواز ان يكون هنالك دليل لم يطع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر واللازم ان يكون عوام الناس عالمين باتباع الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين باتباع الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونسوة محمد والحشر ونحوها اذ لا دليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكفا المزموم والعلم بعدم الجبل الشاهق يحضر تناضري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه والا لكان العلم بعدم الجبل نظرياً بالضرورة واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المداولة) اى الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها) التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاده (اى ذلك الغير) (حق) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مائة من الجزم بالنقضين عند فقد دليلي الطرفين والله اعلم

مالا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور القارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الاتقاء فيما لا ينهني وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثاني انه لو صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الاتقاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الاتقاء والثبوت الجزم بهما معاني شئ واحد واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بقوله بوجوب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين (قوله باب في المعارضة والترجيح) الترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا اي فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لا أحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة واشترط ان يكون تابع احق لقوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحانا (قوله اراد بهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لا بد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه قد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض في الثالثة انتهى اقول فيه فظرا لا لان سلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوي في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني كون احدهما اقوى من الاخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التقرير والاختراز عنها لا على وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى في الاعتراض ان يقول لان سلم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تقسيمه الى التعارض بلاترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بلاترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا فان علم التاريخ يعمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم والمحل الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول العمالي والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التقرير (قوله لامتناع وقوع المتنافين) يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لم وقوع احدهما قط فلا تعارض

(باب) لما كانت الادلة في (المعارضة والترجيح) الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح جميعا المقصود قال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفلوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين

ولا ترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتنافين القول بان حكم التعارض في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأ ليس هذا بل حمل التعارض على التعارض الحقيقي الذي يدفع بالترجيح لا بالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الا في ما ذكرناه (قوله يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاء في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وابطاح الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض وحرمة وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان يتأني ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعبرة في التناقض من اتحاد الشرط والاكتفاء والمكان ونحوها (قوله فيهما معارضة) اي بين الدليلين معارضة في صورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلاترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا تصلح مرجحا على ماسا في بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شئ والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة بلاترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالاقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنة او سنتين او قياس وقياس فان ذلك كله من قبيل المتساويين في القوة اذ لا ترجيح بكثرة الادلة في حكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بهما شاء وان كان بين آيتين او قرأتين او سنتين قولين او فعلين او مختلفين آية وسنة في قوة الآية كالشهور والمتواتر فان علم التاريخ فالتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه التني (فان تساويا) اي الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق التعارض بلاترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حيث هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كالا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الاخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فيهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسبب تحقيقه ان شاء الله تعالى

الحكم او المحل او الزمان يعمل به ولا يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي او القياس على الاختلاف الذي ذكره المصنف ان امكن المصير ولا يقرر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاخرى ان يفتل حكمهما على ما فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب ام تفرغ على قوله فان تساوى القوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساوى القوة في معارضة الكتاب ام على ما فعله صاحب التبيين للابن القيم الفصل بين المفرغ والمفرغ عليه بشي يوهم خلاف المقصود (قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفرغ على الصورة الاولى اعني قوله فان تساوى القوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قول الصحابي لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس قائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس قائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال وهما بحث وهما باحث صرحوا بانها لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوة احق لو كان في جانب آية وفي جانب آيات او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالاية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المائل لم يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر

اتمى

(ففي معارضة الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (وجعل) التعارض الصوري (على نسخ) الاخير (اي كون) الاخير لاحقا للاول (ان علم) التاريخ (لا متنازع) حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزعه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكانا وجهنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيات تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيات او ستان بان تتساقط الآيات بالتعارض ويعمل بالاية السالمة منه لان اعتبار التأخر فيه لا يتصور لاتحاد النوع

ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المائل مثلا قوله تعالى فاقرا واما يسر من القرء ان وقوله تعالى واذا قرئ القرء ان فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام قرأه له (و) صير (منها) اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) اي سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال نحر الاسلام وابوسعيد البردي (والا) اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيد على الثاني (والا) اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالمقياس) اي يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروي النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة ومجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجودات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سور الجار حيث تعارض الاخبار والاثر وامتنع القياس)

اتمى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخذ من الجواب واخر ما تقدمه لكن الاولى ان يقول لان اعتبار التأخر فيه لا يتصور لان القرض انه لم يعلم التاريخ وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار التأخر فيها بعد علم التاريخ (قوله ولان الادنى يجوز اه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصف تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه ويدفع بمنع بطلان اللازم (قوله او منها) اي من السنة (قوله من الاخبار) اي القائلين اعني المجتهدين (قوله وتوضيحه) اي توضيح الجواب (قوله وهذا) اي بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حينئذ) اي حين الحكم بنجاسته (قوله لا يضمن الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضمن اليه التيمم (قوله احتمالا) قيد للظهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعني لو صير بعد تعارض الآثار الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة او الى القياس بالكذب في الحكم بالنجاسة او الى القياس بلحمه في الحكم بالنجاسة او الى القياس بعرقه في الحكم بالطهارة والكل ممتنع اما الاول فلا ضرورة فيه دون الضرورة في الهرة واما الثاني فلعدم الضرورة في الكذب واما الثالث فلعدم الضرورة فيه ايضا واما الرابع فله كون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربعة يمتنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعني ان لحمه ولبنه نجس في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث الطبيعي كما في الضفدع والسلفاة ولا للاحترام كما في الادى تكون آية النجاسة فيكون لحمه ولبنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء) يعني ان سور الجار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذي اختلط فيه السور عن الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون الشك في طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعني لو توضأ بسور الجار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السور طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك في طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اي الماء الذي شرب منه الجار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السور ولم يحكم ببقائه طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كقرآ في الجز والنصب) واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهريين الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

من الاخبار اما الاخبار فكل ما روى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الجمر الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمن ماله لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الجمرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الجمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابيجر انه عليه السلام اباحها فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سورة لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمة ما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيح الجانب الحرمة الا انه لم ينفس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذا الجمار يربط في الدور والاقية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق فتكون الضرورة فيها اشد فالجمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سورة ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سورة فيبقى امره مشكلا وهذا الحوط من الحكم بالنجاسة لانه حيث لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور اجمالا والعجب ان المعارض بعد ما اعترض قتل هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر ان سورة الجمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقضية فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلهما في الطوف ولا بالكلب لضرورة في سورة

في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيجمل المجمل على المفسر ويندفع به التعارض واعتراض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله تابعا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لا ارتباط بينهما بدليل قوله تعالى او فوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايقان الا بماله حكم في المستقبل فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحقيقة حيث لا يجاز هناك الثاني ان اقتران الكسب بالمواخضة يدل على ان المراد بها المواخضة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخضة الدنيوية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادات والعقوبة الثالثة ان الآية على هذا التقدير تكرر للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير تكرر للآية الاولى في المنطوق وان تغايرتا في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرر واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبه ما وافق لما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال في المواخضة عن اللغو في الآية الاولى واثبت في الغموس والمراد منها الاثم وثق المواخضة في الآية الثانية عن اللغو ايضا واثبت في المعقودة وفسر المواخضة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارة اطعام عشرة مساكين فدل على ان المواخضة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخضة انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجه آخر حاصله ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد اعني التيمم مهرا وبالمواخضة في الايتين هي المواخضة في الآخرة والغموس في المكسوبة لافي المنقذة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخضة في الآخرة على الغموس والثانية لم تعرض لها لاثمها ولا اثباتا بل هي ساكتة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعتراض عليه بان قوله

ولا الخاق لعابه بلعنه اوليته في اصح الروايتين وان روى عن محمد بن طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لا اختلاطه ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر تفصيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستوائه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اي التعارض في الكتاب والسنة (امامين آيتين او قرآنتين) في آية واحدة كقرآني الجمر والتصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوستينين) قولين او فعلين او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اي دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض الذي يتفهمه يدفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (امامان قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل وفيه الى دليل آخر (كسجدة) المال (المدعى بين) المدعى (المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين ذنوبيا والاخر اخرويا (ككافي في الدين)

في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المواخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المواخذة التي في المائدة دينوية لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فتصرف لاطلاقها الى الاخرية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جنة (واما الثاني) وهو المخلص من قبل الحال (فان يحمل كل) من الدليلين (على) حال حل قرآني التحقيف والتشديد) في قوله تعالى ولا تقر بوهن (حتى يطهرن) على حال اقطاع الحيض (في العشرة و) حال اقطاعه (في اقل) فان قرآنة التحقيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التحقيف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها تحتمل العود فاحتج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف (زمان الورد) اي ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كآتي العدة الاولى واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية

المقدار على ما بيناه في شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود) فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله) وقد سبق في بحث العام) وقد سبق منا ايضا يانه (قوله) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم) قالوا كان الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلوقلنا ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعتراض عليه بان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعي فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولا شك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غيّر الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فتكرر التغيير واما على العكس اعني ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم الا تغيير واحد وهذا هو الذي قصده ربه الله وفيه اشارة الى مسألة حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لا بمعنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني زمن الفترة لا اختلاف الشرائع السابقة في ذلك الزمان ووقوع التحريمات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوقوف على شئ من الشرائع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا في حكم الافعال قبل البعثة اهو على الاباحة ام على المنع ام التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بمنوع بالاتفاق الا عند من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل الفواكه فحكمها عندنا كحكم المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذي قضيناه واليه اشار محمد في الاكراه فبين يهدد بقتل على اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرمما الا بالثبوت عنهما انتهى فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعراض النبي واستدلوا عليه بانه تصرف لا يضر المالك كالاقتطاع لبيد الغير والاقباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض الشيعة الحرمة واستدلوا عليه بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق في بحث العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح تقلا بالحدث) وهو قوله عليه السلام ما اجمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبيل شريعتنا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الا اخلا فيها نذير فلوقدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (الثبت) يؤخر (عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار التغيير لان الثاني لو جعل مؤخرا لغير الميثب المغير للنفي الاصلى وعن عيسى بن ابيان ان الثاني كالميثب وانما يطلب التراجع من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم الميثب وبعضها على تقديم الثاني فاحتج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالميثب مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامر ينظر ليتبين الامر

كما في الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبيع ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع في ذلك على ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا قبورها في حكم الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكره لا يصلح دليلا لان حكم القيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى ثبت اباحته عقلا فيصلح مقبلا عليه لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحكمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيع بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردتم العقاب على الاتساع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تعذيبه وعقابه لذلك بل لا ينبغي ذلك من الكرم وما ذكره لا يصلح دليلا لانه قياس مع الفارق لان الشاهد بتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف في ملك القبر في الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف فاختلف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعرية فلا يتصور عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التعرض عن التكليف بالمحال ولقائل ان يقول تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان الامكان لا يقتضي الوقوع ولو لم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيجزم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه باننا لم انعدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله نصا ودلالة وفسره بعضهم بعدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه باننا لم قطعنا الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان الحكم فيه الاباحة او المحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع

ولا محال

ولا محال من العقل قبل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالخطر والاباحة اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثاني فكيف يتساوى ان (قوله وان يعرف بالدليل) الاولى ان يقول وان لا يعرف بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النبي بالدليل (قوله فالتنقي في حديث ميمونة اه) هذا نظير التنقي الذي يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصل بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فعني انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نكاحا ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبنا للامر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالحس فيكون كالاتبات فرجنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه لانه مقدم على راوي الخصم وهو يزيد ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير التنقي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على عدم الاصل لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وماله باحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء فيجس فاذا اخبره احد بنجاسة الماء والاخر بطهارة فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاتبات فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجنا بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تنقير الشهادة على التنقي) بان يتساوى الثاني والثالث ان علم ان النبي بدليل ويقدم المتيقن ان علم ان النبي بحسب الاصل والا يتصرف فيه ليتبين (قوله اتهماء مدة الحكم) اي حكم القياس المتقدم (قوله كما في النصين) اي كما تساقط في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ما تقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اي الجهل بالناسخ وانما لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالناسخ للجهل وهذا لا يجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع في العمل بالناسخ لعدم تصور النسخ في القياس فصم العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجدته

ولهذا قلت (ان لم يعرف التنقي بالدليل والا) اي وان عرف به (فقل المتيقن) اي فالتنقي مثل المتيقن في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل التنقي الوجهين) اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على عدم الاصل (يتصرف فيه) اي يتأمل في ذلك التنقي فان تبين انه بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على عدم الاصل فالاثبات اولى فالتنقي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاتبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعده في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاتبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تنقير الشهادة على التنقي (واما في) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله في الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان اتهماء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بالشرط الا في (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو يصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يقيمان حجة في اصابة الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه

(واما الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في
 احد جاتي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة
 فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيما
 ومنه قوله عليه السلام زن واربع نحن معاشر
 الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون
 تابعا بمنزلة الجودة لا قدر يقصد بالوزن لزوم
 الربا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين
 المتماثلين وصفا) يتميز من اضافة فضل الى احد
 (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه
 الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن)
 وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي
 والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتبار
 كثر جيم النص على الظاهر والمفسر على النص
 والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو
 الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور
 وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع
 في الراوي كالترجيح بفقهاء وفي الرواية كترجيح
 المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح
 المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل
 السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال
 رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه
 كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت
 (والحكم) كترجيح الخطر على الاباحة (و) الامر
 (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على
 مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة
 في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه
 الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله
 اما بطلانية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض
 القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين

او مخالفة

او مخالفة او احدهما عاما لم يخص والاخر عاما قد خصص او احدهما خاصا
 والاخر عاما او احدهما مقيدا والاخر مطلقا او كون احدهما مطلقا لم يخرج
 منه مقيدا والاخر مطلقا اخرج منه مقيدا او احدهما استلزم تخصيص العام
 والاخر تأويل الخاص او احدهما لا يفهم الواقعة والاخر يفهم المخالفة
 او احدهما اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه
 الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهي والاخر امر او بعد تساويهما
 في كونهما نصا ومفسرا مثلا فالنهي مقدم على الامر لان اكثر النهي لدفع مفسدة
 واكثر الامر جلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام
 دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضعه ان
 الامر يستعمل في ستة عشر معنى بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول
 احدهما امر او مدلول الآخر اباحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثاني
 لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير
 المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان قط قال المحقق في شرح المختصر
 القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز في احدهما شهر دون الاخر فانه
 يقدم الا شهر ومنها كون علاقة المجاز في احدهما قريبا دون الاخر كاطلاق اسم
 السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسيبه ولا عكس
 ومنها كون احدهما مجازا والاخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار
 وقيل بالعكس ومنها ان الا شهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف مقدم
 على غيره ومنها ان الغوى المستعمل شرعا في معناه الغوى مقدم على اللفظ
 الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه الغوى لعدم التغيير واليعد عن الخلاف
 ومنها ان ما تأكد دلالاته بان تعدد جهات دلالاته او يكون اقوى مقدم على
 ما يتحد جهته دلالاته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر في مختصر
 ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند والترجيح باعتباره يقع في الراوي وفي
 الرواية وفي المروي وفي المروي عنه اما في الراوي فعلى وجوه منها كونه قريبا
 ومنها كثرة الرواية بان يكون رواية احدهما اكثر عددا من رواية الاخر فيقدم ما يكون
 رواته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل
 بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد
 الراويين راجحا على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالقنعة والورع
 والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما شهر شي من هذه الصفات الخمس

وان لم يعلم رجحانه فيما كان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحدث لا على نسخهته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرجولين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن عدل ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والاخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الاخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغيا والاخر صيبا واماني الرواية فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظني الدلالة والاخر بالسند ومنها ان ثبت احدهما بالسند والاخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما مرسل للتابعي والاخر مرسل غيرهما ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا من الاخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مقيضا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب الحديث او ثبت بطريق الشهرة غير مسندا الى كتاب ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور غير مسند ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور وعرف بالحق كالجاري ومسلم على ما لم يعرف بالحق كسنن ابى داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه مسندا او مرسل او منها ان يكون احدهما روايته بقرأة الشيخ عليه والاخر بقرأته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعه والاخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفا واماني المروي فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما روى سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر محتمل للسماع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والاخر جرى بغيته عليه السلام فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام والاخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لا يتم به البلوى والاخر تم به البلوى للخلاف في قبول الاحاديث في مثله واماني المروي عنه فهو ان لا يثبت انكار روايته على ما ثبت انكار روايته وهذا محتمل وجهين ما لم يقع روايته انكاره والاخر ما لم يقع للناس انكار روايته النوع الثالث بحسب الحكم

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للحظر والاخر لا لباحة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الحظر يقدم على التدب ومنها ان الحظر يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على التدب للاحتياط ومنها ان المتيقن يقدم على النافي وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درء الحقد يقدم على ما يوجب الحقد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعقق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يوجب الحكم التكليفي كالاقضاء يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصححة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الاثمة الاربعة يقدم على غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها ان اذا تعارض ما ولان ودليل تأويل احدهما يرجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما لمس المقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص) اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم على ما يختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معللا) يعني ان ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك (قوله وبحسب حكم الفرع اه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه الاول انه يقدم ما للمشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فكما كان التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابدع على ما اشار اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله وما للتبوت) اي لثبوت حكم الفرع (قوله وما لقطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود العلة في الفرع ظنيا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

ولا يكون القياس قطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية فيضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعالم الاصل واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما النص ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على التدب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما بقطعيتها كالنصوص والجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة علية فالمعدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والنبوي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان يجوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان يجوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم الحذور من تخصيص عام

تكرار اصول كسح الخلف والتيمم والجوارب والجيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الفصل قبل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولا روم فيه كالنهر او التواتر وموافقة رواية الا علم نعم هذا اقرب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الاثمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الأثر نفس الوصف وفي الأخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا) في مسح الرأس (مسح فلا يستكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان المضمة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبب) اي سبب الترجيح (فالذاتي) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه (اولى من الحالي) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

العله) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفي الآخر ظنية كالمقصود والمجمع عليها الثاني ان يكون مسلك العلية الدال على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرها من مسالك العلية الثالث الاتفاق على صحة علية فالمقدمة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي اولى من الاعتباري والثبوت من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان يجوز علية الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان يجوز علية القاصرة لما ان علية الاولى من هذه الصور اتفاقية وعلية الاخرى اختلافية ولا خفاء في ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلاً منها في شروح مختصر ابن الحاجب وجهها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامسة انه اذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم المقاطع على الظني والاغلب ظنا على الاخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وشروحه (قوله وانما اشتراطها) اي اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النقل) اي فلو كان تأثير القرضية في التعيين لما جاز الحج القرض بمطلق النية ونية النقل لكنه جاز عنده (قوله كسح الخلف والتيمم) الاول مثال للاصل الذي يوجد فيه عين الوصف اي المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الخرج (قوله وفي الأخيرين الاصل) فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل (قوله فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرفي فانهم يقولون في العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس منطقي وهو ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثاني ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس

الكلام

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الاثمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او التكاح (جل لم يتغير بشهادة عدلين لا آخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيام الحال به) اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي المعارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجدت النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لاستقاء النية في بعض العبادات وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه ٣٨٥ بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله

لا في مطلق الذات والحال اذ قد تقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشرف في تفسير الذات والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجح الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجح الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاسالك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع والافكان العبادة حال الاسالك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيمات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تنفي على القطن فقال (وقد يرجح) اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لا فائدة غلبة الظن ولا شك ان (القطن يزداد) قوة (بكثرتها) اي كثرة الاشياء (كالاصول) اي كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشياء علل) اي اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اي كثرة العلل (لا توجب ترجيحا) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قوالهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية وبشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه

٩٧ ز في وقبول الشهادة من الطرفين وجران القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه به لم يقاسم الترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم بم القليل وهو الخفة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل

والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالظن اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستقيما منه (راجع على العام) عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اي جعل العام راجعا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالانقاط الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة ٣٨٦

فان المقصود بها ليس الدلالة بل لقادة حكم في الفرع والاعم افيد (ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده) حيث يجوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جاز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية التعدي بلاهرية (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قوله الاجزاء) فالعلة البسيطة كالتيمة او الظن اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعد من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فانه هذا من ذلك (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفقد راس من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف السامع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) في حقها (كان لم يكن) لانه يوتى الى تحصيل الحاصل فان قيل اي ستر في انارجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكرجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجح بكثرة الادلة اجيب بان السرفه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانه دليل قوة

تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو ولا بكل والقياس واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اي لا يقع الترجيح بين الرايتين (بكثرة الرواة ما لم يشتر) اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان

والقياس دليلا على الحكم الشرعي وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطا والنجاسة مانعة انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له وما نفعاعنه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع في التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التغيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنى سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنى وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني ويمنع تارة كونها من افراد المحدث فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذي قلناه عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وانما يبحث عنه في الفقه (قوله تلك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة) الاول انه اثر لفعل التزويج والثاني لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء في ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة في مفهوم ام) الاولى ان يقول المعتبر بلا تاء تأمل (قوله لام بالشروع اه) لا ينبغي عليك ان هذا الجواب لا يتم في النية اذ لا يقال انها لم بالشروع حتى يتصور التفريق عنها مع انها تصف بالصفة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القلب تأمل (قوله وهو الذي يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع الى الاول والذي عبارة عن الحكم اي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والى منقذ وغير منقذ وناقذ وغير ناقذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية امام من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوي في الاول تفريق الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والنسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضي وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي في القسمين كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطالان وغيرها مما ذكر هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما سألني نعم قد يطلق لفظ الحكم

الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص) بان آخر) اي نص آخر (وكذا القياس) اي لا يرجح قياس بقياس واقع في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو واقع في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل (المقصود الثاني) من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به أولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرّفه بهض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعلوم على قول الشيخ والتعريف في افعاله المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخروج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قبل قيل لكن بقي فحتمه مثل والله خلقكم وما تعملون والتقصص فلا يطرده فزيد

بالاقتضاء والتخيير اى اقتضاء الفعل وتركه او تخييره بينهما يخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع
بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا او سببا او شرطا او مانعا وغير ذلك فزيد او الوضع لتعظيمه ولما كان الحكم
في اصطلاحنا ثابتا بالخطاب لا هو قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير او الوضع فهو) اى
الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول ٣٨٨ (تكليفي و) الثاني (وضعي) اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور

(فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود
ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير
من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اياحه
الاتفاق بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الاتفعا ومعنى فحوزه وجوب
ثبوت الملك للمشتري بحيث لا ينفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى
انه حكم يتعلق بشئ يتعلق بآثاره على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو
تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد
او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا
سرع البيع لحصول الملك وبين شرائه واركانه فاعقل يحكم بكونه موصلا اليه
عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا
او غير مصلي ثم على ما ذكره الشارح رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد
معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغي الى المقصود الدينى
من تفرغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات
والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه
باعتبار اركانه وشرائطه لا باعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم
الصحيح ما يكون مشروعا باصلا ووصفه بالبطل ما لا يكون مشروعا باصلا ووصفه
والفساد ما يكون مشروعا باصلا دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح
ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفساد ما كان
مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجهه للامانة ما ليس بمشروع اياه يحكم الحال
مع تصور الاتصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود
الصورة اما الانعدام التصرف كبيع الميتة والدم ولا انعدام اهلية المتصرف كبيع
الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل
بينها فصار الحاصل ان البيع اما معتقدا وغير معتقد والثاني هو الباطل والاول
اما موصول الى المقصود الدينى كما ينبغي اى يحجب اركانه وشرائطه
واوصافه الخارجية اولا كما ينبغي بل موصول بحسب اركانه وشرائطه لا بحسب
اوصافه الخارجية والثاني هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ
كبيع الفضولى فانه صحيح لا فاسد على ما صرحوا به في كتب الفروع موقوف على
اذن المالك لا نافذ او صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ
والتوقف على الاذن في الصحيح الغير النافذ لا ينافي الاتصال الى المقصود الدينى

ترتب لزوم القضاء عليها فارجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل موصلا الى المقصود الدينى كما ينبغي يسمى صحة
والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الاتصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الاعتقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع القائم منعتقد
لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا فيبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه

ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فلي تأمل (والثاني)
وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخرية (يقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمته وهى ما شرع ابتداء غير مبنية على اعذار العباد
فان كان ايتاؤه واجبا) على تركه عند الشارع

كما ينبغي وانما المناقاة هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة بين
الصحيح والفساد وبان لا يبقى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله) ويعلم منها مقابلاتها
اى مقابلات الانعقاد والنفاد واللزوم (قوله) في الرجحان والاستواء (اشارة الى)
الاشارة في الاستواء الى ما ذكره باعتبار التخيير اى لا يعاقب عليه وعدم العقاب
من المقاصد الاخرية (قوله) قد يصح كون الوجوب اى قلت الاولى تركه
والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله) ذلك من باب التغليب قيل
نسبة الحكم الى التكليف تتجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف
وهذا السلب ليس بما خوذ في مفهوم الحكم الوضعي فلا تحتل المقابلة فان عدم
الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفي ما يعتبر فيه التكليف تقيما او اثباتا
بخلاف الوضعي (قوله) فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم يعني
ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعي
على ما تقدم (قوله) فالفرض لازم اى ليس هذا نعت يقال للفرض بل بيان لما صدق
عليه وتعرفه علم في التقسيم المذكور ضمنا (قوله) ان استحق باخبار الاحاد
الباء صلة للاستخفاف اى لا يرى العمل بخبر الواحد في القياس كاهل البدع
(قوله) اى على كل واحد من المخاطبين) فكذا فسر التفازاتي في حاشية شرح
مختصر المنتهى وقيل المراد بالجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل احد كان اسقاطه
عن الباقي رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف
الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات
بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد
الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله) فان قيل رفع الحكم
منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعني انه يرتفع عن البعض
بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلا حتى يرد
عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفرغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء
كما في فرض العين الا ان الاداء ههنا بطريق النيابة في البعض وبطريق الاصلية
في البعض وفي فرض العين بطريق الاصلية في الكل ولكن هذا لا يضر نظيره
الامام مع المقتدى فان قراءة الامام قراءة للمقتدى ولا يقال للمقتدى انه صلى
بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى في الجواب عن هذا
الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفرغ الذمة بالاداء فلا
يكون نسخا (قوله) لان لم اللزوم اى الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض اى

في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يفتي ان الرخصة الاتية ايضا تصف بهذه الاحكام كل رخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص بالعزيمة

قلت انصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها يصح التقسيم وحصل الاقسام

معبرة في القسم اولا وبالذات ولا يصح في وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشارك فكذلك الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام (فالقرض لازم علما وعلا) اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكروه) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (مستحقة) ايضا لان الاستحسان بشرعي يثبت وجوب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالإكراه والتسليم (وقد يطلق) القرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل (على ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا علميا كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يمنع ذكره صحة الفجر كذكر العشاء وكذا دار الراجح في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكروه بل يفسق) اي يحكم بكونه ضالافاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان ردة خبر الواحد والقياس بدعة لان كان ما ولا فانه لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله فترض كفاية) كالجهد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال أعدائه (وحكمه الزوم على كل) اي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا أثموا فلو لم يكن الزوم على كل لما أثموا بالترك فان قيل رخص الحكم نهي ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراج وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو قد المقصود وقيل يجب على البعض

لمعنى

الزوم على كل لما أثموا بالترك فان قيل رخص الحكم نهي ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراج وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو قد المقصود وقيل يجب على البعض

لانه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض قلنا لان الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بصوره منه قرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق

لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وبسبب الاصل لا يكون ابطلا خلوه عن القصد كن سقي زرعه قسدا وزرع الغير بالترك فانه لا يجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير في النقل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تسفلوا اعمالكم وفي عدم الانعام ابطال المؤدى واعتراض عليه بانه لا يبطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النقل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشيء زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما في يمين النقل انما يحصل بفعل مناضض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواء بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رعاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ما ذكره بقوله ان المنذور قد صار لله تعالى تسجيعة الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذي اداء صار عبادة لله تعالى حقا فوجب صيغته لان التعرض لحق الغير بالا فساد حرام ولا طريق الى صيغته سوى زوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي واعتراض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هي عليها لزم الدور اجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء توقف على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما في المتضامين وتارة بان الجزء الاول ينقصد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لا لصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورته الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن مات في اثناء العبادات ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لامبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله) واذا وحب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل (اي اذا وحب ابتداء فعل المنذور لصيانة النذر) (قوله) اي الحرام اما لعينه (اه) اعلم ان الحل والحرم قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها في الاول يصح كونان حقيقة مستعملة

بشهر النفس الامارة بتركها والاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلاة (وحكمه الزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد منهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدهما ميسرا وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهمة وتخييره ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معين لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لا يلزم الاعمال) اي لا علما (فهو كالقرض العيني - الا في القوت) اي قوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن ما ولا وقد استحق باخبار الاحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على القرض ايضا) فيكون اعم من القرض والواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت قطعي او ظني كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من القرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضلهم وكرمهم او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي

متكامل للدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني (سنة الزوائد

وتاركها لا يستحقه) أي اللوم كطويل أركان الصلاة وسيره عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد
 رحمه الله في كتاب الأذان وغيره لا بأس (ومطلقها) أي مطلق السنة بأن يقال أن من السنة كذا (مطلق عندنا) أي شامل لسنة النبي
 عليه السلام وسنة غيره (خلافاً للشافعي) فإنها عنده ٣٩٢

مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق)
 السنة (على الثابت بها) كما روي عن أبي حنيفة
 رحمه الله أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم
 عبدان اجتمعا أحدهما فرض والاخر سنة أي
 واجب بالسنة (والنفل ثاب فاعله) أي
 يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) أورد عليه
 صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة
 الصلاة فإن كلا منهما يقع فرضاً ولا يدم تاركه
 واجب عن الأول بأن المراد الترك مطلقاً وعن
 الثاني بأن الزيادة قبل تحققها كانت فلا
 فاقبلت فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت
 قوله تعالى فأقرأوا ما تنسم من القرآن كالنافلة
 بعد الشروع تصير فرضاً حتى لو أفسدها يجب
 القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي (وهو دون)
 سنن (الزوائد) في المرتبة لأنها صارت طريقة
 مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام
 بخلاف النفل (ويأثم) النفل (بالشروع) فيه
 (قصد) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على
 تركه لقوله تعالى ولا تطولوا أعمالكم وفي عدم
 الاتمام إبطال المؤدى ولأن التذوق قد صار لله
 تعالى تسمية لا فضلاً بغيره فيكون أدنى
 حالاً ما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم إبقاء
 الشيء وصيائه عن البطالان أسهل من ابتداء
 وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء
 الفعل لصيانة أدنى الشئين وهو ما صار
 لله تعالى تسمية فلا ينبغي أسهل الأمرين وهو
 إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو أنه صار
 لله تعالى فعلاً أولى وإنما قال قصد احتراماً عما
 إذا شرع في الصلاة الوقتية ظاناً أنه لم يصلها
 وقد صلاها فيكون خلا مشروعه عليه ولا يجب
 اتتمامها لأنه لم يشرع فيها قصداً (والحرام

فيما وضعت له واختلفوا في الثاني على ثلاثة أقوال الأول وهو مختار الكرخي
 أنهم يجازون باب إطلاق اسم المحل على المحال أو من قبيل حذف المضاف فيكون
 المعنى حرمت عليكم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح أمهاتكم واستدل عليه بأن
 الحل والحرم من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد لا بالأعيان والمقصود
 من اللوم ونحوها والاشربة الأكل والشرب ومن النساء النكاح لا أعيانها
 فتكون إضافتها إلى الأعيان مجازاً بأحد الطريقين المذكورين وذهب
 عامة مشايخنا وهو مختار غير الإسلام والمصنف إلى أنه حقيقة واستدلوا عليه
 بوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البتر فمعنى حرمة
 الفعل كونه ممنوعاً بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
 أنها منعت عن العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء
 كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل
 بأن يصب الماء مثلاً وهو أكد وثانيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون
 محلاً للفعل شرعاً كما أن معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً فالتحريم
 عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازاً وخروج العين من أن يكون محلاً للفعل
 يستلزم منع الفعل بطريق أوكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلاً فتنفي الفعل فيه
 وإن كان تعالى لكنه أقوى من نفيه فيما إذا كان مقصوداً قيل ولما لا يحل هذا
 الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى
 كون الفعل ممنوعاً شرعاً أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة
 الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة خساً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة
 خبز الغير ملك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح
 توضيحاً أن الفعل الحرام نوعان الأول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل
 كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر وسجى حراماً لعينه والثاني ما لا يكون منشأ
 الحرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل
 لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بأن يأكله
 مالكه بخلاف الأول فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم
 الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل
 أخرج أولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار
 فاضيفت الحرمة إلى المحل للدلالة على أنه غير صالح للفعل شرعاً حتى كأنه الحرام
 نفسه وذلك ليس من إطلاق المحل وإرادة الحال والالفاظ تلك الدلالة بخلاف

الحرام
 يستوجب العقاب) أي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) أي الحرام (أما لعينه أن كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة
 (أو لغيره أن كان) منشأ الحرمة (غيره) أي غير ذلك الحرام كالكل مال الغير والفرق بينهما

أن النص تعلق في الأول بعينه فأخرج المحل عن قبول الفعل فعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل إطلاق المحل على المحال
 أو حذف المضاف وفي الثاني يلاقي الحرمة الفعل والمحل قابل له ٣٩٣ كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسطه في بحث

الحرام لغيره فإنه إذا اضيف الحرمة فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف
 أو إطلاق المحل على المحال فإذا قلنا الميتة حرام فعناه أن الميتة منشأ الحرمة
 أكلها وإذا قلنا خبز الغير حرام فعناه أن أكله حرام أما مجازاً أو على حذف
 المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه إجمالاً ثم أحال تفصيله على ما ذكره
 فيما سبق قبيل بيان الداعي إلى المجاز فقد بسطنا ثم أيضاً فارجع إليه (قوله)
 وهو استحقاق العقاب على الترك) أي ترك الواجب أو ترك سنة الهدى وهذا على
 قول محمد وأما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به آتفاً فلا منافاة
 بينه وبين ما سبق تأمل (قوله أحدهما حق) قيل الحق يجوز أن
 يكون أفعلاً تفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة
 أقوى من الآخر ويجوز أن يكون من حق لك أن تفعل كذا بضم الحاء على صيغة
 المجهول أي أنت خليف به فالمعنى ههنا أحدهما في إطلاق اسم الرخصة عليه
 أولى من الآخر وفيه نظر لأن كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل
 التشكيك حتى يكون أقوى أو أولى فالصواب أن يجعل من حق لك بضم
 الحاء بمعنى أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية
 توصف بالنسبة وعدمها (قوله أما الأول) أي الذي كان حقاً وأنسب
 بكونه رخصة فما استتبع مع قيام المحرم والحرمة وإنما كان هذا القسم حقاً
 وأنسب لأن الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الأقدام عليه من
 غير مؤاخذة كان في أعلى درجات الرخص لأن كمال الرخصة بكال العزيمة
 فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها
 أيضاً كذلك واعترض عليه بوجهين أحدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب
 عنه أن معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذة وذلك لا يوجب سقوط الحرمة
 لجواز العفو على ما ذكره رحمه الله عليه والثاني أن المحرم إذا كان قائماً وحكمه
 كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز
 واجب عنه أنه عرف بالسبب والتقسيم أن الرخصة الكاملة لا تتحقق إلا من
 هذا الوجه وذلك لأن العذر المرخص لا يتخلو أماً أن يكون راجحاً أو مساوياً
 أو مرجوحاً لا سبيل إلى الأول والألكن موجب عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه
 رخصة أن يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعاً
 للتحكم وهو خلاف الإجماع ولا إلى الثاني لأنه لا يتخلو أماً أن يقال بتساوق
 المتعارضين من كل وجه والرجوع إلى الأصل أولاً والأول لا يكون رخصة

الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الأول
 (تجزي) وهو (إلى الحل أقرب) والنوع الثاني
 (تجزي) وهو (إلى الحرمة أقرب) والفرق
 بينهما من وجهين الأول أنهما بعدان لا يعاقب
 فاعلهما يعاقب بالثاني أكثر من الأول والثاني
 أن يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار
 كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك
 سنتي لم تله شفاعةي فإن قلت كيف التوفيق
 بينه وبين قوله عليه السلام شفاعةي لأهل
 الكائن من أمي قلت المنق بالاول استحقاق
 الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقة أذن المجاز
 أن يستحق أحد بسبب تقصيره الحرمان من
 الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب
 كمال شفقه لأمته العصاة اللهم لا تجعلنا من
 المحرومين من شفاعة (وهذا) أي المكروه
 التجزي (حرام عند محمد رحمه الله) أي
 حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك
 (الكن) لا بدليل قطعي بل (ينظري فيقابل
 الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم
 (الثاني رخصة وهي ما شرع ثانياً مبنياً على
 الاعذار وهي) أنواع (أربعة) نوعان من
 الحقيقة) أي رخصة حقيقة لكن (أحدهما حق
 بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز) أي
 يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن (أحدهما
 أتم في المجازية) أي أبعد عن حقيقة الرخصة
 (من الآخر) وجه الضبط أن الرخصة أن
 حصلت مع قيام سبب العزيمة حقيقة والافتقار
 والحقيقة أن كانت مع عدم تراخي حكم السبب
 فالحق بكونها رخصة والافتقار والمجاز أن لم
 يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر إلى غير محلها
 بل كان نسخاً قائم في المجازية والافتقار

٩٩

(اما الاول فما استتبع مع قيام المحرم والحرمه) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحه في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحه ههنا ان يعامل معامله المباح بتركه ٣٩٤ المواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العفو (كأجر المكره

كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال غيره وكذا في تركه الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكذا في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخيص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكرها والقضاء في الصوم والجواز في الاحرام والضمان في مال الغير والانتكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب النية ومعنى يزهد الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلا يذنب نفسه حصة في دينه لا قامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهد على طمع الظفر على الاعداء والنكابة والاضرار عليهم واغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يبعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف فترى جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكح في قلوبهم وان لم يظهره (واما الثاني فما استتبع مع قيام سبب للعزيمة ومحترم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لئلا يفتى في حكمه الا في قاتل المحرم قائم في القسامين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الاول دون الثاني قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيجعله بخلاف ادلة وجوب الايمان

والالكان كل فعل يقيناه على النفي الاصل قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالنفي الاصل وهو ممتنع والثاني اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور التراجع كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لا رخصة واما ان يقال بالتحخير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التحخير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجعا على المبيع وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز في العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالايجاع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمه) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثاني اشارة الى عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير في مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا في مسئلة افطار رمضان والجنابة على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اي اذا علم الغازي بقتله من غير شيء مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكابة والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لا يبعه الاقدام حتى لو قتل لا يكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس في المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهي عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مساوون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكح فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهر ذلك فيبذل نفسه لذلك بصير مجاهدا وهذا معنى قول نخل الاسلام الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما فيه من مراعاة حقه كإرخص في المكره على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمه المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة للمعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفريق جمع الفسقة وما كان غرضه التفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكح فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال في السير الكبير لو ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان ينظر

اويشكي

فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتدوم بدوامها (ككافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهور وتوجه ٣٩٥ الخطاب العام قائم لعوم قوله تعالى فمن شهد

اويشكي فيهم فلا بأس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من اهذه الكتيبة فقال وهب ان الله يا رسول الله فحمل عليهم حتى فزقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب ان الله يا رسول الله فقال انت لها وبشر بالشهادة فحمل عليهم وفزقهم وقتل وان لم يطعم في نكابة يكرهه ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها في التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشارع رحمة الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافطار الصوم وغيرها في الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال في الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابي ان يفعل ذلك حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معيناه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن اتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز للدين وقال في التقرير انه ليس بصحيح فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز للدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس على ما تقدم (قوله واما الثاني) اي الذي دون القسم الاول في كونه رخصة (قوله تراخي حكمه) صفة للسبب اي حكم بسبب العزيمة اعني وجوب الاداء وحرمة الافطار فمن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة في هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخي حكمه في الحال كان دون الاول فان الحكم في القسم الاول ثابت في الحال مع سبب غير مترسخ فكان اقوى (قوله قلنا العلة الشرعية امارات) اقول هذا الجواب انما يتحقق في قيام الحرمه في اجراء كلمة الكفر فقط لافي غيرها من الامثلة المذكورة في القسم الاول فالوجه فيها ان المراد ببقاء الحرمه بقاءها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها وكيف ولولم يتبق معنى لما يناب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهي تندفع بزوال الحرمه صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان الحرمه الافطار صورة وهي ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يناب

منكم الشهر فليصمه اي حضر واذا لو أدى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و حكمه ان) العزيمة (اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للتيسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها الاولى (الا ان تضعه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفوت نفسه بمباشرة بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمه قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابتعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا) اي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو القتل الذي يأمر صاحبه اي يجبره من الحرالك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة

وتحذرك مما كانت في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتحفيفا شابت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم ٣٩٦ غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذي هو

رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيتها لنا في موضع آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم) فانه يبيع والاصل في البيع ان يلاقى الاعيان ثم يبيع عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالحرم والميتة للضرر والمكره) فان حرمة تناولها ما سقطت في حقهما خوفا للهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسيحي في قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الاما اضطررتم اليه وحكم المستثنى ايضا حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بفهم الاستثناء وهو ليس مذهبا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته

المذهب

اجيب بانه ليس استثناء من الخطر بل هو استثناء من الغضب من الله اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الامن اكره فيتقى الغضب بالاستثناء ولا يدل اتقاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الحر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة دينه عن سرية الخبث ولا صيانة للبعض عند قوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة امقاط عندنا فاقام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر ونية الظهر والنفل ايساء وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال (رسول الله عليه السلام) أقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كغفو القصاص او هبته او تصدقه او عليك من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولا ان التخصيص انما ثبت للعبد اذا تضمن رقا ولا رفق في هذا التخصيص لتعين القصر له بخلاف التخصيص في انواع الكفارة وجرأ الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بمشقة الشربة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمل الصلاة ان كان اشق فتواه اكره فيفيد التحجير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء القرض فيها سواء (ومسح الخنثف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالخنثف يمنع سرية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع ليس ابتداء وكان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبني على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الخطر اباحة فصار كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة حالة الاضطرار بالنص ايضا وثانيهما ما ذكره نحر الاسلام وهو ان حرمة الحر لصيانة العقل وحرمة الميتة لصيانة دينه عن سرية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف قوات الكل لان في قوات الكل قوت البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدلت الفرقة الاخرى ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه كما في الاكراه على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تتقدم تلك الصفات في حالة الضرورة فثبت الحرمة وخصص الفعل للضرورة (قوله على ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب عند الاكراه بناء على عدم الاصل وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشوزا (قوله فاقام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان الاخيرتان صلاة لعدم التنية لان نية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالنفي لا بالمشني اعني الجواز على ما ظنر لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضي الله عنه) دليل على كون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لا من الايمان يعني ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم تقصر الصلاة مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اي فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا اسقاط محض على ما بينه رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الاعمال عند الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

١٠٠ ز في

من غسل الرجل يتأذى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مسترة

٣٩٨

والدليل على هذا الحمل في الجناح لان نقي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله والتصدق بالاحتمال التملك) احتراز بقوله لا لا يحتمل التملك عن التصديق بالعتق لانه يحتمل التملك لانه اثبات القوة الشرعية في المملوك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك عن عليه الدين توضيحه ان التملك على نوعين ما هو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمالك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المالك غير لازم الطاعة فان كان التملك من القسم الاول كهبية عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا قبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع الطلاق ويقتط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المالك لازم الطاعة فالتملك سواء كان من القسم الاول او من الثاني لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تملك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شرط الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخيير) عطف على قوله لما روى (قوله لتعين القصص له) اي للرق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المذمى في الدليل (قوله لان استتار القدم بالخلف يمنع سريته الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح لو تكلف وغسل رجله في الخلف من غير ان يتل طاهر خفه ولم يسمح على خفه وصلى معه لم تجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الخلف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالتغسل لم يقع في محله اذ لا حدث في القدم فلا فائدة في غسله والحدث الذي حل ظاهر الخلف لم يزل اذ لم يسمح عليه ولا يخفى عليك ان في فاضحان والخلاصة رواية تخالف هذا قليراجع (قوله لان المسح حينئذ متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اي حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأذى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعني انه عرّف مطلق الحكم في اول المقصد الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يختص به وعرف هنا الوضعي بتعريف يخص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

على

المشخص باتفاقه ضرورة انتفاء الكل باتفاق الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لان المعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء باتفاقه بل يعني به ما لا ينتفي باتفاقه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب باتفاقه كان شبيها بالامر الخارجى يسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية) كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصل لكنه ركن زائد حتى يسقط بعد الاكراه (او) بحسب الكمية كالاقول في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال لا كركن كركن الكل واما جعل الاعمال داخله في الايمان كما قيل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخله في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة المغير كالمريض لا يقال المريض قد بولده مريضاً لا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فايضاف اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل فيه العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة للعلول) بالزمان (كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز

٣٩٩

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما في التلويح وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يعني واجاب عنه بعض الافاضل بان ما في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخل الذي يقوم به الشيء فليس تفسيره بالاخفى ولا يصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام ولما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا وورد بان كون يقوم من التقويم بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغي ان يكون يقوم على صيغته المعلوم بمعنى يدخل في قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعني الياء التثنية ولم يجمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخل تخصيص بلاخص فيكون تعريفا بالاخفى (قوله اي اعتبار الزيادة) لا يخفى عليك ان اعتبار الاصلية في الجزء الاصلى للايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات السمعية ولقاتل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعني كونه من مقولة اللفظ الذي هو من مقولة الكيفيات السمعية بل المراد معنى آخر اعني كونه في حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة تأمل ثم كون الاقرار حرا زائدا في الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم نفع الاسلام وشمس الائمة السرخسي وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي والاقرار شرط خارجي لاجراء الاحكام والكلام في هذا التصديق مذكور في محل آخر (قوله وهي لغة المغير كالمريض) ومنه سمي المرض علة والمريض عيلا (قوله المريض قد بولده مريضا) يعني ان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عيلا وما فيه من المرض علة مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه يسمى عيلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل في المولود الصحة (قوله العلة الشرعية) اعني الوصف المؤثر (قوله وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح به في التقرير فان قيل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط ما يضاف اليه وجود المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما هو كذلك في العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حل الوجوب على ظاهره اعني الزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلة الوضعية) كالبيع للملك والنكاح للعل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام (ومنهم من) فرق بينهما (وجوز التراخي) أي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن

٤٠٠

العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة في الاقضية (قوله) ولبطل غرض الشارع) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العلة وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابها لما كان خيالا العجزنا عن دركه شرع العلة ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلة اشارة الى ما قالوا ان العلة الشرعية غير موجبة لذواتها بل يجعل الله تعالى ووضعها مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للشواب بذواتها لان العبد يعمل لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى جعلها بفضله موجبة للشواب وكذا الكفر والمعاصي لا توجب العقاب بذواتها بل يجعل الله تعالى اباها سببا موجبا للعقاب بعدله فصارت نسبة الشواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي يجعل الله تعالى لاذاتها كذا في التقرير وغيره وقال العلامة جيد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعرى فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور المازي يدي واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا لانه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدي اليه ولهذا جاز تخصيصه في حق بعض الكفار دون بعض (قوله) وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لا بد وان تكون مقدما على المعلول في زمان وتأثيره تقدما زمانيا والالزام تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع وانتهائهما لا يرد هذا لان المنازعة في حركة الاصبع زمانا وهي الحركة الضمنية لانتهاه التي هي معلولة في الحركة لعل حركة الاصبع لا الحركة القصدية (قوله) اي العلة سبعة) اي ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القصة لا بد ان يكون صادقا على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القصة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لا تصدق الاعلى قسم واحد وهو القسم الاول (قوله) وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا هو الاثر لا المعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخي فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم نحر الاسلام ومجازا عند

اخرين

٤٠١

اخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة فهي حقيقية والا فاما ان يكون المنتهى هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلاثة اقسام او الاسم والحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجمله سبعة (قوله) كالبيع المطلق) اي الخالي عن شرط الخيار (قوله) كالبيع الموقوف) اي بيع الفضولي مال غيره (قوله) للوضع) فانه وضع الحكم وهو الملك (قوله) ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في الملك ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولي يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتقه المشتري ينقذ عتقه موقوفا ولم يطل ولو لم يثبت الملك للمشتري لبطل عتقه كالمعتق قبل العقد (قوله) ويبحث به) اي بالبيع الفضولي وكذا بالشراء الفضولي لو حلف لا يشتري (قوله) لتراخيه الى اجازة المالك) لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه بلاذنه فيتراخي الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومنفصلة (قوله) في العلة المستنبطة) اعني الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة الوضعية الشرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وجكنا وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هي علة اسما ومعنى فالتخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بانه يستلزم ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لمانع لم يبق علة حقيقية فينتدبر رفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله) لما سبق في بحث مفهوم المخالفة) اي في بحث التعليق بالشروط من اواخر البحث (قوله) باسقاط) اي باسقاط الخيار يعني لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشتري في مدة خيار البائع ثم ابعط البائع خياره لا ينقذ اعتاق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري ولو كان المشتري مخيرا فاعتقه البائع لا ينقذ عتقه لما ذكر (قوله) لتغير الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الاحكام المتغيرة فان كلامنا تعلق حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التي كان مرض الموت علة لها وتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق والحجر المذكور ان من اول وقته والافلا والموت يحدث بالمرض (قوله) لانها) اي التركية (قوله) واما عدم لزوم القصاص) اي قصاص المذكي والشهود (قوله) عند رجوع الفريقين) اي المذكي والشهود (قوله) لظهور انها) اي التركية وهو تأخر الحكم

١٠١ ز في

(كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك) وكذا التكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكام تراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او تريبا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او تربي - فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية فان امتد فاما ان يتراخي الحكم الى ما لا يحدث بالعله فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لاحكام والى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب وعله بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي تريبا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعله (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا كقبل البيع ويبحث به من حلف لا يبيع لاحكام تراخيه الى اجازة المالك وعند هائيت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لامبدا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم

نعتى معنى وذلك لانهم بالتركية جعلوا ما لم يكن موجبا موجبا لاذ الشهادة بدون
التركية لا توجب شيئا فهاهنا عني التعدي (قوله ومقتصر) اى على ذلك الوقت
المضاف اليه لا مستند الى اول وقت التكلم (قوله وللأولين) اى الوضع والتأثير
(قوله جوز ابويوسف) وابو حنيفة معه على ما في كتب القروى (قوله
والاخيرين) اى التراخي والمقتصر (قوله اعتبارا لايجاب العبداء) علة لعلية العلة
اعنى قوله وللأخيرين (قوله لان السبب الحقيقي) علة لعدم كونه علة حقيقية
وفيه ما فيه وعلة مشابهة بالسبب هي قوله الا تى لوقوع تخطى الزمان بينهما وبين
الحكم واعلم انه رجه الله بى مشابهة العلة للسبب على ان تخطى بين العلة والحكم
زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور
فى التوضيح ايضا واما فى الاسلام فقد بى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى
عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فى حين وجود العلة وهو المذكور
الوجود علة يضاف اليها الحكم اذا الوصف تابع فلا يتقدم الاصل بعدمه ومن
حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كل الاصل قبل الوصف طريقا
للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة
شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا وكل وجهة هو موليا (قوله والاجارة
كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقييد للاجارة لا خبر عن كونها مثل الايجاب
المضاف الى وقت فى كونها علة تشبه بالاسباب والا لكان ان يقال والاجارة عطفا
على الايجاب المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لها
يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم
متراخيا عنها وكونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح بالاضافة الى الوقت
كما اذا قال فى رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث ثبت الحكم فى مثل
هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما
لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة ثبت الحكم فى الحال ولا يكون فيه تراخى
الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة
للاسباب والنزى ذهب اليه المحققون وهو المصرح فى المزدوى وشروحه هو ان
فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المتعة سواء صرح بذلك او لم يصرح
وبدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صحت فى الحال الى قوله وشبهه
بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا اضيفت الى الوقت
المستقبل صريحا وعلة تشبه بالاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

ان الاضافة فى جميع الاجارة حتى فى نحو قوله فى رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل
الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اجماعا ومعنى لاحكاما وشبهه بالسبب
امانة علة اجماعا لانه وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال
وجب الزكاة للنصاب وامانة علة معنى فلما تيره فى الحكم اعنى وجوب الزكاة
لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى وأحسنوا وأتقوا
بما رزقناكم والغنى فى النصاب لافى وصفه وهو النماء وامانة لاحكاما فلعدم ظهور
تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحول لان لقوله عليه السلام لازكاة
فى مال حتى يحول عليه الحول وامانة يشبه السبب فوجهين على ما ذكره فخر
الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخى عن اصل النصاب الى
ما ليس بحدوث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو التدور والتسل فى الاسامة
وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكى وهو حولان الحول لا يتبين بالنصاب بل
ببوم السائمة فى المرمى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله
واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الاتصال بينه وبين
الحكم من هذا الوجه فهو شبيه بالسبب وثانيهما ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه
بالعلل وهو النماء فاذا تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالسبب من
هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان او حكما فضل
على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعنى الغنى نفسه ويزاد به اليسر
فى الواجب فكان له اثر فى وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح
رجحه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثانى من وجهى مشابهة
النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر
كاصله وحصل اليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون
النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا
لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لم يعدم جوار الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا
المزوم ثم بين جهة العلية فى النصاب وجهة ترجع عليه على سببته حتى قالوا انه
علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلة فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا
فى الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعنى ان الحكم لما تراخى الى
وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج فى وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب
سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

فيض من المزكى عند الرجوع الا انها تكونها
صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه
فتضمن الشهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم
ازوم القصاص فله شبهة تخطى قضاء القاضي
وقالا التركية شاة ليس بتعدي ولا ضمان الا
بالتعدي ولذا لا ضمان الا على التهود عند
رجوع القرين قلنا عند الرجوع ظهر انما
تعدي معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث
وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة
التحقيقية والتقديرية وهو المعنى علة تشبه
السبب (كلايجاب المضاف الى وقت) نحو
انت طالق غدا فانه علة اجماعا ومعنى الوضع
والتأثير لكن الحكم مقراخ للاضافة الحقيقية
ومقتصر وللأولين جوز ابويوسف رجحه الله
فى التذير بالصلاة والصوم فى وقت بعينه
التجمل قبله فان التراخى وجوب الاداء
كصوم المسافر والأخيرين لم يجوز به محمد
اعتبار الايجاب العبدى لايجاب الله تعالى وشبهه
بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها
الحكم لكن اذا ثبت لا ثبت من جهة العلة
تكون مشابهة للسبب لوقوع تخطى الزمان
بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من
اوله اولى يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة
للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى
الوقت فان عقد الاجارة علة اجماعا ومعنى
لوضعه وتأثيره فى ملك المتعة ولذا صرح بتجمل
الاجارة لاحكام التراخى حكمه فان الاجارة

عنها مانع قلنا ذلك الخلاف فى العلة المستنبطة
لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة
اجماعا ومعنى الوضع والتأثير لاحكاما مستقبلي
ببحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على
الحكم ككونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لاستلزمه ودليل انه علة لاسباب ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى
الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق
ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق
بمخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون
التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخى الى ما يحدث بالعلة (كمريض
الموت) فانه موضوع لتفسير الاحكام من
تعلق حق الورثة بالمال وحق المريض عن
التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة
والوصية والمعاينة ومؤثر فيه شرعا ومتراخى الى
انصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وتنفذ
تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لتراخى
الآلام المتضمنة الى الموت صار بمنزلة علة العلة
(والجرح) المتضمن الى الهلاك بواسطة
السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرعى)
المتضمن الى الهلاك بواسطة الضى فى الهوان والتفوذ
فى للرعى والسراية وتكون هذين الامرين
بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب
القصاص (والتركية عند الامام) اى خفيفة
رجحه الله فانه موجبة لايجاب الشهادة برفق
الحكم بالرجم

وان صححت في الحال بأقامة العين مقام المنفعة
الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان
وجود المنفعة كأنما تنعقد حين وجود
المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى
قولهم الاجارة عقود متفرقة بتعدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب
للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا
(والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب
اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه
ومعنى لتأثيره فيه لان الفتى يوجب الموصاة
لاحكام الترخي حكمه الى وصف التمام
بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه
وهو الوجوب الى حصول وصف التمام ولما
انقصر الوجوب على حصول الوصف وانه
مؤثر كاصله وحصل للسبب شبه العلة
والنصاب السبب ولو كان التمام علة حقيقية
فكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك
والالم يحز الاداء قبل الحول ولما لم يكن
الوصف مستقلا في الوجود انشبه النصاب
بالعلة ايضا ولا صالته غلب شبهه بالعلة فصار
علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون
التراخي رتبيا وهو المعنى علة العلة (كشراء
القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان
المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك
الشيء حكم مقتضى الى مقتضى ولاشك ان
مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع للعتق لكن
شراء القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى
لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكام كما ظن والا
كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط
ينفي الاضافة الاندائية (واما) علة (معنى
وحكما) لا اسما (كما تخرج منها) اي العلة

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة
اصلا لتراخي حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعني سرقة السارق واذا لم يكن
النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما اشبه السبب ثم بين جهة ترجيح عليه على
سببته بقوله ولا صالته غلب اه يعني ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه
ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذي له من
جهة نفسه لصالته على الشبه الذي له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال
مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناميا بالحول بمنزلة
الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده
كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعي
النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول
اجل آخر المطالبة من صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح
التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو عمل
قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة
غير موقوف على حلول الاجل كما المديون اذا عمل للدين وكالسافر لاداء ما
صح فريضا وكالتقمي اذا عمل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان
يسترد من القير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
عند الحول كذا في الاسرار وقال في الكشف المذكور في المبسوط وكتب
اصحاب الشافعي ان للنصاب اذا هلك قبل تمام الحول ان يسترد التعجيل الى
القير اذا بين له انه يعطيه منجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال
فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله (قوله) واماه علة معنى
وحكما لا اسما (عزف من الاسلام بقوله كل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
فان آخرهما وجوده علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما
لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اي بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك
لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه في تعريفها واجيب بانه من قبل
حذف المضاف اي علة كل حكم يتعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى
تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذي ذكره نفي الاسلام

(كالقربة والمالك) فان المجموع علة (للعنق فايهما تأخر كان علة لذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العنق اما القربة فلا نهاية مؤثرة
في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلا ن ملك
العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه

(قوله كالقربة والمالك) الاولى او الملك بدل واو الجع لانه مثال للجزء الاخير
وذلك اما القربة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعني ان
بمجموع القربة والمالك علة للعتق في القريب فان القربة مؤثرة في ايجاب الصلة
حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعتق صلة لان الرق يوجب
قطع الصلة لاستلزامه الذل فوجب صيانة القربة عما يوجب القطع الا ترى ان
الله تعالى صان هذه القربة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع
فحرم نكاح القريب فلا ن يمان عن اعلاها لذلك اولى واما الملك فلا ن ملك العتق
مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من
النكاح ولانه مؤثر في ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على
مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة في العنق فظهر ان
المجموع علة حقيقة لتحقيق التأثير فاستفاء احدهما ينتفي الحكم ثم ان ايهما تأخر
كان علة معنى وحكما لا اسما اما معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكما فترتب الحكم
عليه بلا تراخ واما انه لا اسما فلا ن قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القربة
فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول نفي الاسلام ان
الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اي بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك
والقربة كما ترى (قوله كالسفر المطلق) على صيغة اسم الفاعل اي يجوز للرخص
وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها
في ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعي الى استرخاء المفاصل قائم مقامه
في ايجاب الحدث وكذا دواعي الوطى من المس شهوة قائم مقام الوطى في ايجاب
حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال في افساد
الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اي الحائل بينهما (قوله وخروج المني
والحدث) لا ينبغي عليك ان ذكر لفظ الحدث بما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو
الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلا منهما) اي من الخبر عن المحبة وعن البغض
(قوله والداعي اليهما) لما ذكر ان وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة
السبب الداعي مقام السبب المدعو اليه مثل السفر والمرض والنوم والمس شهوة

وعدم تراخيه عنه لا اسما لان قدرة العتق
لما كانت من احدهما ونفسه من الاخر كان
الموضوع للعتق الكل لاكل واحد فان الموضوع
للعنق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق
اما تأخر الملك فكشراء التاب قرابته فالمشترى
معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء لا بعده
اذ لا يتراخي الحكم عنه واما تأخر القربة
فكذلك عوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول
التسب وورثاه واشترياه فالمدعي معتق وغارم
نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان
العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين
بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما)
لامعنى (كالسبب) الداعي (القائم مقام
السبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض
المشق (رخصهما والنوم الموجب لاسترخاء
المفاصل الحدث ودواعي الوطى لحرمة المصاهرة
وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت
التسب والتقاء الختانين لوجوب الاعتكاف
والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل
الحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع
والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي
لامعنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
والوطى وخروج المني والحدث (والدليل) اي
سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن
المحبة والبغض في ان احييتي او ابغضتني فانت
كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على
المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما
لوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي
لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعي
اليهما) اي السبب المقتضى لاقامة الداعي مقام
المدعوي له واقامة الدليل مقام المدلول احد

لمورث ثلاثة (امادفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه كافي النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب
(او دفع حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه

كما في السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما في العبادات ودواعي الوطئ في الحرمان (واما) علة (استحاطة كالمعلق بالشرط)
على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس
بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل

٤٠٦

والنكاح والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض يقام
مقام المحبة والبغض في قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احبتي
فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على ذلك
فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذي جوز لاجله ذلك
اي اقامة الشيء مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما
في القلب من المحبة والبغض وغيرها الثاني دفع الحرج لتعسر الوقوف على
حقيقة العلة في امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق وقد عدت نكاح الاسلام التقاء الختانين من هذا القبيل على
خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما في العبادات حيث اقيمت الدعاوى
مقام الوطئ في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرّم وحرم دواعيه
للاحتياط واقبت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقم
الاقرار المجرد مقام الاسلام في احكام الدنيا وكما في دواعي الوطئ في الحرمان
فان الزنى حرم صونا للفرائض عن الفساد حفظا للتسل ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله كاحد
وصفين) اي مؤثرين لا بد من ذكر هذا القيد على ما وقع في عبارة نكاح الاسلام لان
الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمؤثر علة والاخر شرط
لادخل له في التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير توضيحه
ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف منهما
على حدة ليس علة اسما لعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر الحكم عن
احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير
المرتئين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق في العلة معنى وحكما لكنه
علة معنى لان الفرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل من القدر والجنس
شبهة العلية فيثبت به ربا النسبة لما فيه من شبهة الفضل لان في التقديرية على
النسبة فلا يجوز ان يسلم قويا في قوهي للجنس ولا ان يسلم حنطة في شعر

للقدر

ولا تأثير (واما السبب) وهو في اللغة الطريق نحو قاسم سببا والحبل نحو قاسم سببا والسبب السبب والكل مشترك
في الاصل فاصطاح المعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم قط) اي بلا وضع له ولا تأثير فيه وهذا تناول ما ليس

تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرأ ملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب
وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيها هو الغرض من وضعه كالشرأ ملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله
(وقد يطلق) اي السبب (على) كل (مادل)

٤٠٧

للقدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل في محلها
بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان
ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة
العلة اعني مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعني ماسماه المصنف علة معنى
لا اسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضي ابو زيد وشمس
الائمة السرخسي ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية
اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتامه وكان
كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو
شأن السبب وقال نكاح الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر في الجملة
والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول نكاح الاسلام ورجحه بما ترى
وقالوا هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركت كان مجموع
الوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول
عند بعض حتى قالوا في سفينة لا تفرق بوضع كرونفرق بزيادة قفيز على الكرونفرق
فيما كرونفرق ففرقت كان الكرونفرق جميعا علة التلق عند الفريق الاول وصفة
الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة اختارا المذهب الثاني او الثالث فكان الوصف
الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه
واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكل سببا محضا
واختار نكاح الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعتراض على ما اختاره نكاح
الاسلام بانه مخالف لما تقرّر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول
وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بما حاصله اننا لانعلم انه مخالف لما
تقرّر كيف وان معنى ما تقرّر انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول تأثيرا تاما
او بلا واسطة ونحن لا نكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفي التأثير التام وبلا واسطة
نفي التأثير المطلق ولان في التأثير الناقص وبواسطة والذي اثبتناه في الاجزاء هو
التأثير الناقص فلا مخالفة ولو لم ان للاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم منه المخالفة

السمع على كونه معز فالحكم شرعي) وهذا اعم
لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها
فما سذكر من اسباب الشرأ نع حقيقة بالثاني
لا الاول لان كلهما او بعضها علة كما للعقوبات
(وهو) اي السبب اربعة لان افشاء اما
في الحال او في المال والثاني سبب مجازي
والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه
وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما
علة اولا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت
الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت
بعده بلا تراخ فثبت في حكم العلة وان ثبت
عنده مع التراخي اوبه غير موضوع لتخلل
لم يوضع له فثبت له شبهة العلة فيبين الاقسام
الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقي) وهو طريق
الحكم بلا انصاف وجوب او وجود اليه اي
وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق
بالانصاف (وبلا تعقل التأثير) في الحكم
كما يعقل في سائر اقسام السبب اختار بقوله
طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله
بلا انصاف وجوب اليه وضعا لعله لوجوب
الحكم بها وضعا وقوله او وجود اليه وضعا
الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل
فيه مثل انصاف ملك المتعة الى الشرأ فانه
سبب لعله وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام
الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته
فيها اما الحقيقة في السبب الذي في حكم العلة
والذي له شبهة العلة اما الاول فلا انصاف العلة
المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كما يصح تحقيقه واما الثاني فلا انصاف العلة
ايضا لكنه امتاز عن الاول لتصور معنى العلة
في هذا فان في رخص المانع يتراخي وجود العلة

ظاهرا كخبر البر بخلاف قطع الحبل وشن الزق وفي الفعل المقتضى توسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبدية فترتها بخلاف شهادة
القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذا اشترط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة في المجازي لان شبهة العلة المالية تقتضي

شبهة التأثير بلا مربية وسياق تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترط في الغنية الدال على حصن حربي بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار

٤٠٨

صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جنائية في حقه لا التزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسله اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كلكلوقفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة (ولا) يضمن (من دفع الى صبي سلاحا لم يمكنه) اي للدافع (قتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اي للصبي (اصعد الشجرة واقض ثمرتها) انت (اولئ كل) نحن (فقل فطوبى) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا يقطع الحكم عن علة بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لا كل فيضمن عاقلة لانه صار مستعملا بمنزلة الالة فتلحقه بضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب التقصص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم) العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم (بلا وضع حكمها) اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة

لكن

والا كان علة لاسباب (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تنسب على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليها بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضع للتلف فيضاف ماتلف اليها في بدل المحل

لانه حكم التسبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مانع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكتمت الشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم

٤٠٩

لكن المناسب ان يقول والا كان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله كما سيجي تحقيقه لا يناسب هذا لان ما سيجي كونه علة على تقدير وضعه له لالة العلة كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعني مسكة الارض لكن العلة اعني سقوط الثقل يترأخى عنه اذا لا يتحقق عقيب الرفع كما يتحقق البنية في قطع الجبل وشق الزق فكان هذا سببا في حكم العلة وذلك بمبالة شبهة العلة (قوله وفي الفعل المفضي) عطف على قوله في رفع المانع (قوله كارضاع الكبيرة ضررتها) فان الارض ارض يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع لتربية الولد وفساد النكاح متخلل بينهما يثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيجي (قوله لا التزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة ولكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء اليه في معرض الزوال فلا يقرر الهلاك (قوله لان الدلالة له طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بان ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما يتيقنه وهو ان الاختيار لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعنا مستعملا له كما في الامر باق عبد الغير فانه اذا ابقى ضمن الامر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيرا في السرقة من الامر باق واجيب باننا لانسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو بخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضي ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتباري غير مخلوق على ما بين في الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعي) دفع لما يقال ان الساعي الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال ووجه الدفع انه استحسان على خلاف القياس لغلبة السعاة في هذا الزمان والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يقولون

١٠٣

في

وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانها لا امتناع في كون الواحد شريطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا

وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالا اعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تحتل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة

٤١٠

القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم من الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لازام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فوضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره اولى باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لا في الحال بل (في المأكل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كافي القسمين السابقين مجاز ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملية عليها (كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزء) يكون سببا مجازيا للجزء (و) نحو (اليمين بالله) (و) انها ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحتمال اما التعليقات فلم تعدم الافضاء فيها الى الاجزية الاعند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لتلايق الجزاء الاعند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسحية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دأب بهن الحظر والاباحة كاليمين

الحكم

المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا فيحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عند الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بالزوم

الكفارة في الاول والجزء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الايراد عن

٤١١

القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر بالخوف لزوم الكفارة والجزء وكل واجب لغيره يكون ثابته من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الثبوت حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون السبب ثابته على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل بحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فثبته كالحقيقة وبقاؤه كالاتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لما منع فمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال المحل بطل اليمين (فتجيز الثلاث يطل التعليق) اي تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر) هذا القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا (فلا يطله) اي فحينئذ لا يطل تجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لوتزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتدأه المحل فيقاؤه وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتدأه التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيده البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك ليقين وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس

الحكم (قوله) كونه ايجابا للشرط العلة) تتميل للسبب المذكور و اشار به الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحفر البئر كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اي السبب المحض لاسببه شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحفر) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون الحفر شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه لا يضر فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سيأتي في مصرحا (قوله بطريق التعدي) وهو الحفر في ملك الغير وكذا في طريق العامة (قوله حتى حرمتا عليه) اي جعلا وانفرادا اما جعلا فلا نه جمع بين الام والبنات واما انفرادا فلا ان الام صارت ام وزوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام وزوجته حرام والبنات صارت بنات الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) فحفر البئر شرط التلف باعتبار كونه رفعا للمانع اعني مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى التلف اي كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الحرمة باعتبار رفع المانع اعني النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر) بخلاف حكم القاضي بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعي للقاضي (قوله وخص باسم المجاز) الباء داخله على المقصور (قوله لان التجوز بنقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما اتقى هذا المجموع باتقاء الجزء الاخير اعني الحال انتصت الحقيقة (قوله بالزيادة المكملية) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالي (قوله يكون سببا مجازيا للجزاء) اشارة الى ان قوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه (قوله اسبابا مفضية بالفعل) اي تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلم) كلمة ان وصلي لا شرطية يعني ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب مجازية قبل وجود الشرط والحنث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية وانما الشرط والحنث شرط لكون تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لاسبب ولا علل ولو سلم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضتركون التعليقات واليمين

التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسدا ما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة للملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علة

صحة حقيقة النبوت فكذلك شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره وأما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق إياه أيضا فلما في لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعي)

٤١٢

هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالمالك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الخنث) لجواز التججيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالكافة يجوز اذا وقعا قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا أولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط الشيء بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الاتقاء عند الاتقاء وكل من الشرط والجزء آجر من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعتراض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مافعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون للمعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لنبوت الحكم بالاجاب في وقته لا تمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا زمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعتراض عليه بان المالم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغوا كما اذا قال لا جنسية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسبب البيع حتى لو علق بشرط لا يرجح الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اوردها البحث بعدها وصدره بكافة اعلم تنبيه على جلاله قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا يبرزهم بعضهم من انه لا عبرة

من

لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للمصلحة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للكافة النصاب) لاضافتها

بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من الأدلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انما نصيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مرتبة علميا تيسيرا وتسهيلا

٤١٣

من وجه اي من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية النبوت حتى لو تحقق فوات البر لتحقق ثبوتهما واذا كان لكل منهما عرضية النبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليمين والتعليقات سببا له شبهة الحقيقة وقوله فكذلك السبيبية اه حنوزا ندلا حاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لانسلم لزوم عرضية النبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بفوات البر بعد النبوت لا بالعدم الاصل - وهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي - بخلاف المنعقدة وعرضية الفوات البر لو ثبتت انما ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليمين بالله تعالى ولكنه في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرته او عيده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدد من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اي وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان في هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا تخصص بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقا بفوات البر لا بالعدم الاصل - مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته ولا بعد في ان يكون ثبوت شيء متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر آخر وامامسئلة الغموس فلا تلحق السبيبية للكفارة والسبيبية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله) وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لاتعلق له بما قبله بل نوطه لتفريع قوله الا في فتخير الثلاث (قوله) ولذا لا ثبت شبهة النكاح في المحارم وكذا لا ثبت في الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله) فاذا فات المحل بزوال الحل والمراد بالمحل الملك اي اذا فاته الملك بتخيير الثلاث بطل اليمين اي التعليق لان بطلان الا لازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله) مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعني ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للطلاق في الحال بالاتفاق بل هو فرض للتطبيق والاعتاق مثلا وفرض الشيء غيره وليس له شبهة الحقيقة

١٠٤ ز في

(وان لم يخاطب) الصبي (به) اي بالايان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للمصلحة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للكافة النصاب) لاضافتها

اليه مثل قوله عليه السلام ها تو اربع عشر اموالكم وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة
الاعن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب الان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر

٤١٤

الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب
الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر باطن
فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول
المستجمع للذصول الاربعة التي لها تأثير في النماء
بالدور والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات
في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا
وتجده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال
الذي هو السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرير
الحول تكرير الحكم بتكرير السبب لا بتكرير الشرط
(و) السبب (لصوم قبل اليوم) اي كل يوم
سبب لصومه (وقيل الشهود) اي شهود الشهر
وقد سبق تحقيقه في مباحث القيد بالوقت
(و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي
يحمل مؤنته وتفقته (ويلى عليه) اي ينفذ
عليه قوله شاء اوبى لقوله عليه السلام ادوا
عنتمون فان عن الانتزاعية ههنا داخله
اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه
ثم يسرى منه الى غيره كسراية الدية من القاتل
الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له
فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل
القرية والفقير عن يجب له فلا يجب عليه اذ اخراج
على الخراب واعتراض بان العبد من حيث انه
انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة
لا وجوب عليه لانه الحق بالهبة فيما يملك عليه
فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقع
كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي - وهكذا نقول
في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف
المؤونة في قوله عليه السلام ادوا عنتمون

طالق

اي تحمله لانه المؤونة عن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤونة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤونة الشيء
سبب بقائه يقال ماله يمونه اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت ففرقنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للعج البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى
بدليل الاضافة في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة) لئلا
سببين اذلا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرار الوقت

٤١٥

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاقل باقيا بعينه حتى لو عادت اليه
بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك
اتفاقا) يعني لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة
او اثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت بواحدة او اثنتين لم يطل التعليق
السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطلق بثلاث
واما لو دخلت الدار بعد انقضائه العدة قبل تزوجها انقضت المين بوجود الشرط ثم
لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله بوجود
الشرط والملك ليس بشرط في انحلال المين (قوله كل من قياس التعليق بغير
التزوج) وحاصل الجواب ان كلامنا من القياسين مع الفارق وفيه نظر وهو ان
زفر لم يثبت عدم انقضاء التعليق بغير التزوج المحل بالقياس على التعليق
بالتزوج بل جعل عدم انقضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون
التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض
للتطبيق مثلا وفرض الشيء غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندنا
ايضا في ابتداء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا في التعليق بالتزوج فلا يصح
قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعي المحل بقوله واشترط الملك اه وحاصله ان
اشترط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل
بل ليستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب
وعلى تقدير ثبوت هذا القياس نوضح قوله اما الاول اه ان تعليق الطلاق
بالتزوج او النكاح والملك انما يصح وان عدم المحل في الحال لان ذلك الشرط
اعنى التزوج ونحوه في حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان
التزوج علة العلة وكان له شبهة العلية له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يطل
الايجاب لعدم القائده حتى لو قال لعبد ان اعتقتك فانت حر ولزوجته ان
طلقتك فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يطل الايجاب
فكان التعليق بشبهة العلة يطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير
بل الوقت (شرط الجواز) اي جواز الاداء
(و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اي وجوب
الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج
الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا)
في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي
والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من
الزراعة والاتقاع وذلك لان العشر مقدر بخمس
الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر
بالدراهم فيكنى النماء التقديري (والاول) اي
العشر (مؤونة فيها معنى العبادة والثاني) اي
الخراج (مؤونة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة)
يعني ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر
فيهما الاهلية التامة لان الله تعالى حكم
ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والذور والدواب وعمارتها بجماعة
المسلمين فان المقاتلة يعمرونها وظهار الانهم يذرون
عن الدار ويصونونها من الاعداء الكفار فوجب
الخارج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء
يعمرونها باطن لا لهم الذين بهم يستتر النصر
على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على
الارض تقدير او هو معنى المؤونة ثم في العشر
باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه
يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء
قليل من كثير منزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار
النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى

بجزء التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والكبير والاقبال على المغوض المذموم بلسان الشرع
والدنون من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا قول فيه بحث اما اول فلا ن

الخارج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فوجه تخصيصها بالخارج اعلم ان الارض اصل
والتمام وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخارج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر

٤١٦

الارض النامية دون الحاصل النامي كافي الزكاة (ولذا) اي لا شتمال العشر على معنى العبادة والخارج على معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر والخارج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب (لظاهرة ارادة الصلاة) لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط) لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا التوضا من غير وجوب كما لو توضا قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما ينفي اليه ويلائمه والحدث ينزل الطهارة وينافيها (و) السبب (للمحدود والعقوبات) والفقهاء فارت ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دآرين الخطر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنى والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دآرين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد الحرم

العلة مانعا بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازيا شبيها بالحقيقة يقتضي ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضي المحل في الحال وكون الشرط اي التزوج في معنى العلة يقتضي عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تعارضا وامنع ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال زوال المعنى الموجب له اعني ثبوت شبهة الوقوع في الحال فيبقى التعليق مجزئا عن الشبهة ومحل دمة الخالف فيبقى بيقائها واذا وجد الشرط انحل الجزاء وبطل العین بخلاف المعلق بغير النكاح فوجود دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق فلا يسطر بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال فيعمل التعليق علة اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل في الحال (قوله) ولما استدعي ملك النكاح المحل اي حل المحل للنكاح ولهذا حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اي المحل (قوله) لها اي لعلة الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اي سبب في الحال على ما هو مذهبه وقوله لانه الموجب في المال علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم العلة لامن لوازم السبب لان السبب هو المقتضى لا الموجب وفيه نظر لان المعتبر في العلة هو الايجاب الحالى لا المالى فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر منه ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعني فانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق مثلا لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لكن المختار عند المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الا في ذكره (قوله) لتأخر الحكم اليه) لوترق قوله اليه لكان اولي لعدم سبق مرجع الضمير اعني وجود الشرط اللهم الا ان يرجع الى السبب او الى المال فكاف (قوله) فاستدعي المحل اي اذا كان سببا في الحال بمعنى العلة استدعي المحل (قوله) قلنا اولاه) لا ينبغي عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق والظاهر من

الجواب

وتحذرك فان فيها كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنى فانه يلاقي حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى

تقدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لقرط اعتدال مزاجه يقتدر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يقتدر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج التوالد والناسل الى ازدواج بين الذكور

٤١٧

الجواب من قبلنا هو العكس فينزع الى كون النزاع لفظيا ثم هذا الجواب تحقيق لا الزام لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده في الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا) اي مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالا كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله) لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اي لامن لوازم الابقاع (قوله يجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع جعلية لاستقلالية (قوله) ويجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقا بعدم) اي سبقا زمانيا لاذاتيا وتحقيق هذا البحث مذكور في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله) سببية لنفس وجود الايمان) هكذا وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب ما في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سببا لوجود الايمان اعني التصديق بوجود الباري ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوبه كما لا يكون سببا لوجود الباري ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يفتضي الى التصديق بوجود المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ام حيث لم يقل بوجوب التصديق فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب لا الوجود قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله) قطع التسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لابد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك المحدث نفسه او جزاء او امر اخر جاعله والاول والثاني باطل والالزم كون الشيء الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزوم تقدم الشيء على نفسه فتعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثا ولا تنقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل ثبت انه قديم واجب بالذات (قوله) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر) اي في اول تقسيم الامر المقيد بالوقت (قوله) لانه

١٠٥

في

(بل مجزئ توقفه) اي توقف الحكم كافي للشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علة) اي الحكم (عليه) كافي للشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول

(حقيق) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (او) الاعند نعذره مثل (الطهارة للصلاة) (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (وسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجت فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته

٤١٨

لا صدقة اه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانها علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اى شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك الشرط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثانى من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الاتراعية اه) والذى ظهر منه ان كلمة عن للاتراعية سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هى للاتراعية اى للاتراعية الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التنقيح حيث قال وعن اما لا تراعى الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة انتهى واوضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها البعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاتراعية فهى بحكم الاستقراء اما ان تكون لا تراعى الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثانى محال لان العبد اه) يعنى ان محل الحديث على المعنى الثانى محال لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فين يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القرية والفقير عن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كاليهائم (قوله فوقت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى) فيلزم ان تكون داخلية على المحل فلا يكون الثانى محالا (قوله فى الصبي والكافر) قال فى التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضى الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره فى التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعى من انه لا تجب صدقة

القطر

الطائر يخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد) حتى ابن حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لانه الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه

وبين الحكم فيكون متقدما لاحتماله غل القيد كما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطاً فى معنى السبب لافى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابن قائما يعنى بناء على ان امره استعمال للعبد وهو

٤١٩

القطر عن عبيده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الحكم قد يضاف الى القطر كما يقال صدقة القطر والاضافة من امارات السببية فيكون القطر سببا لشرطه فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدرا بالدرهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقامعة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج فى ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع فى بيان كون الارض النامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبيداه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تمثيل للوجوب المستند من قوله فتجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعبارتها ونفقتها (قوله يذوبون عن الدار) قال فى المصباح ذب عن حريمه ذباحى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذوبون عن الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثرة على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر فى كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثانى قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما فى الكشف حاصله ان فى العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة فى كون مصرفه الفقراء والثانى فى كون الواجب جزءا من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض اه) لو قال لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع فى التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم بسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عتوة واقر اهله

صفتها) اى العلة (معها) اى مع خفاء تلك

الصفة توضيحه ان علامة الشيء معروفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقيق نفس العلة مع خفاء ذاتها وتحقيق صفتها الخفاء فيما يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلائنه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهرة للعقل الذي هو علة (للتب عندهما حتى

٤٢٠

ابتناء) اي التب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي سواء وجد جيل ظاهر او فراس قائم او اقرار من الزوج بالجيل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان التب ثبت بشهادتها وان اتى الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت التب منه من حين وجد فلم يكن التب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال (الامام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للتب في حقنا لاننا بنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار التب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا ثبت) الولادة (الابحية كاملة) كما ان التب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان القرائن قائما لانه سبب للتب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالجيل لانه قد وجد دليل قيام التب وكانت الولادة معروفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحضان) المظهر لصفة الرق التي هو بها علة (لرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العلة العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحضان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط

ولم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الدل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف (قوله اما اولاه) والجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الخراج على اراضي الكفار وهم في اكثر احوالهم واقفاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبني على الاكثر (قوله فواجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكثر لا مطلق الزراعة فلا يشترط سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اي ولكون الارض اصلا والنماء اي المال النامي وصفا وتبع احكم يكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين (قوله لما فيها) اي في الكفارات (قوله او باعتبار التثنتين) اي التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة اللازمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشرية يجمع على شروط وبالفتحريك العلامة جمعة اشراط انتهى وقال في المصباح وجع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضي ان يكون الشرط ههنا بفتحين وقوله والشروط للصكوك يقتضي ان يكون بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعلوا الاشراط جمع الشرط بفتحين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

لوجوب

فلا ان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوف على العلم بالاخصان واما انه علامة فلائنه معترف لصفة العلة واما ثبوتها واذا كان الاحضان شرطا هو علامة لشرط محضا (فلا يضمن شهود) اي الاحضان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء

رجعوا مع شهود الزنى او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلقتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالليل والنار واما شرعا ٤٢١ (فان يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب وجوده

لوجوب الاداء) (قوله لانفسه) والالزام ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر (قوله او توقف انعقاد علة) اشارة الى ان التعليل بالشرط يمنع انعقاد العلة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعي على ما تقدم بيانه في آخر بحث الاستثناء (قوله اي الشرط) اي ما يطلق عليه اسم الشرط لما عترف الشرط لغة وشرعا شرع في تقييده وهو خصة بالاستقرار على ما سياتي في مصرحا الاول شرط محض وهو على ما عترفه المصنف ما لا يلاحظ فيه صحة اضافة الحكم ولا افضاؤه بل مجرد توقف انعقاد علة عليه فقد عرّفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجعلي ثم ذكر كلا منهما باسمه وجعل الحقيقي اعم من الحقيقي النفسي الاخرى وما كان بحكم الشرع ثم مثل ما كان بحكم الشرع بمثاليين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع من الشرط الجعلي ولم يفرق بينه وبين ما كان يجعل العبد ولكل ان يصطلح على ما يشاء ثم الشرط الجعلي على اصطلاح المصنف قد يعترف بصيغة الشرط كدخول حرف الشرط وقد يعترف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير المعين كما مثلهما الشارح واختلفا في ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها ولا تنفك قال شمس الاثمة السرخسي ونحو الاسلام ومصاحب المغني لا تنفك اذا الحقيقة لا تنفك عن معناها وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره انها قد تنفك عن معناها اذا خرج مخرج العادة والعرف لا يخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبهم ان علم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذا الغالب ان الانسان انما يكتب عبده اذا علم فيه خيرا لان علم الخيرية شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخيرية ولو كان شرطا لما جازت بدونه قال نخر الاسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن معناها اذا الدلالة كالعبارة في حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم منه جواز انفكاكها عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) اي المشروط لان المشروط

١٠٦ ز في

الواجب فاذا اتى الا لازم اتى الملزوم فلما لان لم ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعترف في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الديني بطريق الاستئصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخرى فتفيه لا ينافي استحقاقه) المعترف في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق

تارك التعذيب لا ما يعذب تارك لجواز العفو كما هو الحق (وايضاً لولا) اي لولا كون الخاطيء هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتين في كل من الافعال المنصفة بهما (لما تخلفا) اي ٤٢٢ الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للعقل غير منفكين عنه

واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار اخرى ولو كانا لازمين لما تخلفا (كفاي) صورة (الكذب انقاذاً والصدق اهلاً) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذي من ظالم كان حسناً والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاً كني كان قبيحاً فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويجرم اخرى كالقتل والضرب حداً وظلماً قلنا ما ذكرتم ليس بشام لان هذا الكذب لماتعين سبباً وطريقاً الى الانجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً وكذا الصدق لماتعين سبباً الى الاهلال الحرام كان حراماً فكان قبيحاً واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لا شيء منهما يذوق كاهو مدعى الاشاعة وان كان رداً على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى ان لا فائدة لشرع قائمه وبما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كفاي وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعاً في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصل وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذي ينبغي فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان

وقبح العدوان من كونه في الازهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة وينبغي والذهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير الملبين حتى يستقصون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعهم فلو لا انه ذاق لفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالتنازع فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملازمة غرض العامة وطبائعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا تنزع في ذلك فيبطل قولهم باننا نعتي بالحسن ما ليس ٤٢٣

ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اضلالاً لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه في العلة العقلية لكن العلة الشرعية لما لم تكن عللاً بل وانما هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لهما من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلة اذا وصف بالتعدي كما في حفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مانع وقطع جبل القند بل فان كلا منها شرط لكونها رضا لمانع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المائع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرأ طبيعياً فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعاً فضمن ما اذاه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اذاه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره في اصول شمس الاثمة وابي اليسر فهم لا يضمنون شيئاً والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لثامن امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلاً وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا في وجوب الضمان عليهم فاجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الاثمة وابو اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعني ما يوجد فيه معارضة العلة

اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولا) اي لولا كون العقل حاكماً بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (لكن التكليف) ايضاً شرعياً فاذم الختام (المرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكاف لو قال في جواب انظر في مجزئي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان تركه غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري

واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياساً فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض (استوى في) تحصيل (غرضه) الصدق والكذب ومن قدر على الاتقاد اي اتقاد شخص اشرف على الهلاك وتحصيله (و) من قدر (على الاهلاك) يختار الاول (الصدق) يختار الثاني (الاتقاد وما هو) اي اختيارهما ذلك (الاحسنهما) اي الصدق والاتقاد (عقلاً قلنا) لان سلم انه ليس الاحسنهما عقلاً (بل لكون الاول) اي اختيار الصدق (اصح) اي انسب للصحة العالم ووافق لغرض العامة والاستواء المقروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واتدفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق مدح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضاً يحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايتار الصدق قطعاً وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فتبوه انه قطع عند وقوع المقدور المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الاتقاد (التي برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجتره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجمله لان سلم ان ايتار الصدق والاتقاد عند من لم يعلم استقرار الشرع اتع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع فيه بل لا امر آخر واما الازاميان فقد

لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالاخام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى
الجدلي بقوله (واجيب بانه مشترك الازام) ٤٢٤ وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على

الصالحه لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا
او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعنده
حرث ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال
وقضى القاضي بعق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي
حنيفة يضمن الشاهد ان قيمة العبد لان قضاء القاضي يتخذ ظاهرا وباطنا
لا يتناه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيائه عن البطلان باثبات
التصرف المشهود به مقدما بطريق الاقتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة
للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدي ولا جناية كما اذا باع
مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة
ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعديهم
وقالا ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه بني على الحجة الا ان العدة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه
نفسه) اي ايقاعه في يتر العدو اعني في الطريق او في ملك الغير (قوله
لاضافته) تعليل لقوله صالح لاصلة له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة
الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليق)
مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على
الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه
مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدي واجب بان مراده الماشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض
الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد الماشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

في مجزئتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى ثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر
لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كالايجبي وهذا لا يرد علينا لاننا نقول قوله لا اعلم به حتى ثبت الشرع
عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول عليك لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلت بكفي لادراكه فانك اذا تأملت

ان دعواي وان كانت خيرا يحتمل الصدق والكذب لكنهما ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خيرا مينا في العاجل والاجل وكذا
ان كانت كاذبة فصدمتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ولا دافع للضرر
المظنون (بحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه يحكم به فاذا سمع المكلف
هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الاخام واسار الى الطريق الثاني من الطريقين الا لزامين بقوله (ولانه لولاه) اي لولا كون العقل
حكما يمايل كاشرا عيين (لزم) محالان الاول في حق الله تعالى وهو (ان لا يقيح منه تعالى شيء قبل السمع فزعم جواز كذبه) تعالى عنه
علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد
(فلا يقيح) شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اي بعد السمع (ايضا للدور) فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور
(و) الثاني في العبد وهو (ان لا يقيح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) اي حال الكفر بما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع)
وان قيح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لنسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا
بعدهما) فانهما من المعكآت وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلان لم انه) اي امتناعهما
عقلا (للقبح عقلا لجواز كونه) اي امتناعهما (لا امر آخر) كاستلزامهما الاتباس النبي بالمتنبي وكاتقاء لازم الدليل الذي هو المعجز
لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا واتقاء اللازم ملزوم اتقاء
الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان)

وجود المعنى (المتنازع فيه) وهو التصرع
الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من
الصورة (وغيره لا يضرب) لانه خارج عن البحث
(وتحتمل) معاشر الحنفية (قول شيء منها) اي من
ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتعام مقدماتها
(لم ينفذ الحاكمة) للعقل والموجبة له كما هو
مقصودهم وانما يفيدان حسن بعض الافعال
وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن
لا نكره (والمتنازع) عند علماء الحنفية وهو
الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
في الكل) اي فيما ادركه جهة حسنه قبل الشرع
اولم يدرك (هو الشرع) اي الشارع لا العقل
لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت
الارض يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث
ينتهي اليه اثر الخواص (عاجزة) بنفسها لان الآلة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على
الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت ادرك
العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان

لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي كذا في التلويح (قوله مع انه غير
واجب) كما اذا نام انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل سقوط بدون
الماشي مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه فقر الطائر)
من التنفير من باب التفعيل وهذا القيد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين
ما سيأتي في الكتاب من قوله وقع باب قصص حيث جعل هذه الصورة في معنى
العله حتى لزم الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الآتية في معنى السبب حتى
لم يلزم الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقر في محله ان التعليق يمنع العلية الى
وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة ثم في تأخره عن صورة
العله نظر اذ قد يتقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة
العله هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت
الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف
سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق
كرها فينتقل الفعل الى المسمى (قوله وقع باب قصص) اي لا على وجه
التنفير والانه شرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اي

رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الآلة للدوران والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب
عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقرب من الاشرار واسار الى الثاني بقوله (ولا يتقن) العقل (عن الهوى)

فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهو النفس غالبه لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا لا من شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العقل واللازم باطل اما الملازمة فلان العقل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلخصه القياس بالاتفاق فلنا تلك النسبة ليست لكون العقل على موجبة بل الموجب هو الله تعالى لان ايجابه غيب عنا في الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك يسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرسا للعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لم يتوقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقل الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلا ثبوت ليست بضرورة بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويتصل به واما وجوبه فلتلازم التكليف بالمال واما عقلية فالتبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله

٤٦٦

عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يضمن الفاسخ بناء على ان فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولا يضمنان عن الخروج عادة فتعطلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فيضاف الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشارع قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة هدر في اضافة الحكم اليه فهو مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل (قوله كقول شرطين اه) اعلم ان المراد بالشرطين ههنا التعللان اللذان يتعلق بهما الجزاء كالطلاق مثلا ولا يقع الا بهما لا باحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة او لا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغايرين فيتغير باعتبارهما والثاني كما ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فانه شرط واحد في الحقيقة متغير باعتبار متعلقه اعني الدار ولا بد من وجودهما لوقوع الجزاء الا ان ينوى الوقوع باحدهما فانه بصدق لانه نوى ما يمكن تعميمه باحرف الشرط وتقديم الجزاء على الشرط وفيه تغليب

على

قول كثير من مشايخ العراق والفرقيين هذا وبين قول المهزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معترف لا يجاب الله تعالى كخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة)

سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد ككفر او لا ايمانا لا يعذبان فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبي في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قيل) ادراك زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودركه العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمان عشرة وسبع عشرة وسيا في زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد امر اهنة غافله عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (تحت) زوج (مسلمين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبين من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهي مراقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه وصرح به نحر الاسلام (ولا يهدركل الاحدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكان مدرسا لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترتد امر اهنة وصف) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (تبيين من زوجها) بلامه قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهنا) الذي ذكرنا من كون العقل مدرسا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح

٤٦٧

اضداها (هو المحمل لقول الامام) ابي حنيفة (لا عذر لاحد في الجهل بانطالق لقيام الاقاقي والافق) الدالة قطعاعلى وجودالصانع القادر العالم المرید (ويعذر في الشرأع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذي تمسك به الامام في هذا المقام (قوله تعالى اولم نعزكم ما يتذكرفيه من تذكر وجاهكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى قتلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سند يقول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى القاصر الى انها مستتبعة من الآية **كريمة** لكنى لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نيز وجه الثالثة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق ويبدء مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل

مدرسه لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كاذب اليه المعقولة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدور تقديره من الحاشية ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرأع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فتوقف على بيان معناها

وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا من النار الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمكم الاله يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عرفناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيما من التفكير في الافاق والاتص والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذير ايمن لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتد كرفيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل كما يجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وضح على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد (الركن الثالث) من المقصد الثاني (في بيان المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خاصة) وهو ما يتعلق به النفع العالم للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافاء اعتبار التعلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسأتي بيان انواعها (و) النوع الثاني حقوق

٤٢٨

(العبادات خاصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المقصوب والدية ومالك المبيع والتمن ومالك النكاح والطلاق وما شبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعه) اي حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحق القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنى عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد ازجر ادليل على ان فيه حق الله تعالى لان هذا راجع عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماعه فيه والثاني غالب (كالتصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه

الجزء بعدها اختصارا ثم لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت بآخر الاول ويقدم الثاني والاصل فيه انه متى كانا مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما لاعرفا ولا ذكر اقررتي اقررتي كل شرط في موضعه لا يتصل بالجزء باحد الشرطين وقد يكون توسط الجزء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان قلت فلانا يقر كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد والثاني شرط الانحلال فلو دخلت ثم قلت طلق وان عكست لا على ما صرح به الامام الزاهدي وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزء مقدم نحو ان طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وقلت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجمع الكل الا ان ينوي الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخرج الجزء عنهما على ما روى عن ابي القاسم الصغار والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف على وجودهما سواء قدم الجزء او اخر عنهما او توسط بينهما لكن الاول شرط الانعقاد والثاني شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

فان

يقتضي بالشبهات كالحود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال يجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجع لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمثل من هذا الوجه فعمل ان حق العبد فيه راجع اليه اشارة قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ونصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خاصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يتناها على الايمان واحتياجهما اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيما) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصولا ومحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا يتنافى كونها في نفسها اصل ومحق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونسبته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم بحجته بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فقهه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فعني التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المسكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة ونظر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فنبطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار (وزوائد

٤٢٩

فان قدم الجزء او توسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع يتوقف عليهما وان لم يكرر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزء او اخر ولو عطف باو فالشرط احدهما كما في الخلاصة حلف لا يكلم فلانا او فلانا فكل واحد منهما يحنث (قوله بحسب الوجود) اي لا يجب التكلم تأمل (قوله طلقت انتفاقا) وانحلت البين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان ابانها فدخلت الدارين) اي بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق انتفاقا) لان انحلال البين بالدخول لا الى جزاء في صورتين اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان الجزء لا ينزل الا عند الشرط الثاني ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول الجزء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق في هذه الصورة ايضا مستدلا بان الشرطين في حكم الطلاق كشي واحد من حيث لا يقع الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحدا لما وقع الطلاق بدون الملك فكذلك هذا قلنا ان الملك انما اشترط في وقت التعليق وفي وقت حدوث الشرط اما في وقت التعليق فلكون الجزء غالب الوجود استعما بالي وقت حدوث الشرط فان الملك اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاءه الى حدوث الشرط واما في وقت

١٠٨

ز في

واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من الاوطان والخللان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انتفع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد السبق والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت كمكملات للفراتن زيادة علمها فلم تكن مقصورة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيما مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فيما كثيرة مثل نسيها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في اداؤها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادات ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغني اعتبار الجانب المؤونة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادات لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يتبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالتحارج على المسلم ويضعف عند أبي يوسف ويقلب خراجا عند أبي حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتبدأ على المسلم لكن يبقى لامتياز دين المؤونة والعقوبة لم يطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اي بين العبادات والعقوبة (كالكفارات) فان في اداتها معنى العبادات لانها تؤدي بما هو محض العبادات وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها في العبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الاجزئية للفعل المحظور الذي يوجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها استتارت للذنوب (فلم تجب) الكفارات (على السبب) كخاف البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لاعلى (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادات والعقوبة في الكفارة (هو العبادات) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولا نها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة في ايجازها لا تمنع وجوبها بسبب العذر اذا المذنب لا يستحق العقوبة وكذلك لو كانت مساوية فان جهة العبادات لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (القطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب

٤٣٠

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء للاحقة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليدين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليدين بوجودهما في غير الملك والبقاء اليدين لان محلها دمة الخالف قبيح يبقاها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك لانه لا ينزل في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابداء فيشترط فيه فيكون الجزاء غالب الوجود واستصحابا وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك وامام حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها بقاء دمة الخالف (قوله) ويبين تحقق نفس العلة مع خفاها) وذلك بان يزول خفاها (قوله) الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله) عليه) اي على الشرط (قوله) او فراش قائم) اي النكاح ثابت في الحال (قوله) قال المعتبر ام) توضيحها اذا اولدت المعتدة من طلاق بائن او رجعي او موت ثبت نسبه منه بشهادة القابلة عندهما سواء كان معها رجل ظاهر او لم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد اتم كسر الزوج او الورثة لما رواه ابن شعبة عن الزهري مر سلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

عليه

الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابله الفعل وكذا الزنى والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة لحرمان

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا يقع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع ملك الاستعاقاق وهي القرابة لكن اقاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطي والتقصير لعدم الخطأ والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان خرب يثري في غير ملكه فوقع فيما مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالايان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اي قائما مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السر آثره هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احدا بوى الصغير) خلفا (عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (سعية الدار والغائبين) خلفا عنه (اذا عدا) اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احدا بويه فهو توسع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو توسع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه) اي التيميم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غل الحصى فامسوا بالماء الى التيميم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتأدية القرأ تضييم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء القرأ تضييم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة

٤٣١

عليه غيرهن وقول الراوي مضت السنة حكمه الرفع ولان الفراش وهو تعين المرأة للماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحمل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب مالم يشهد بولادته رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك رجل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط من شرط النسب في حقا لا شرط بمعنى العلامة واذا كانت شرطا مضافا اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود ثبت بشهادة القابلة وقولها ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والمنقضى لا يصح حجة (قوله) فكان ثابت النسب منه) اي ما كان موجودا في الرحم يعرف الاثبات منه (قوله) مضافا اليها) اي الى الولادة بل يكون مضافا الى الفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال

النص

لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيره الاية ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلقية في الاية لا تقترب الى الاصابة كلاما اذن شرط الخلق ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيميم على الحجر الا لمس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيميم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة التيميم

المتوضي) اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما وجود بكاه فيجوز بنا احداهما على الآخر كالفاسل على الماسح مع ان الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد ماء فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام فحدث فلا يصح اقتداءه به كما اذا اعتقد ان امامه مخفي في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا ان الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاعتداء التيمم بالموى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيمايني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) لينتقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لمعارض) اذ لا معنى للمبصر الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلاة انتقدت سبباً للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليسن السماء فان الميم قد انتقدت موجبة للبر لا مكان من السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر (الركن الرابع) من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة واختار انه قوة للنفس بها تكسب العلوم والقوة ما به يصير الشيء فاعلاً او منفعلاً والنفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظرية والاعتقادية تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن مكتملة وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وتزويدها لاكتساب

٤٣٢

الكالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلية لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيما عاقلها هي لا يتأثر بها بالهايمونى الاولى الخالصة في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيما عاقلها بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تحشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيما عاقلها بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثاً وبقاءاً ما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة الابدان فكما كان البدن اعديل وبالواحد الحقيقي انسب مكان النفس الفائضة عليه اكل والى انحراف اميل والكالات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة

لما تخلف

يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثاً وبقاءاً ما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة الابدان فكما كان البدن اعديل وبالواحد الحقيقي انسب مكان النفس الفائضة عليه اكل والى انحراف اميل والكالات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة

في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورته او كثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسباً بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف او لا فتدور من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في الفقر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاسن الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجماعية من المدركة والحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم اشتد وتصل المقاصد ويحسنتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطبوعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فكذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكره وان كان مأخوذاً من كلام المتألفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اي العقل وحده (كافي للحكم) اي لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق بتحقيقه (قاصي العاقل ومن) نشأ (في الشافعي) وهو رأس الجبل (بمكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدوا كفراً ولا ايماناً بعد بان في الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلاً فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية يتقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعه فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة

٤٣٣

لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب اتقاضي من الهلاك فانه يجب قطعاً فيصن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حداً وظلماً واعتراض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الانجاء النبي عليه السلام اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القصين تخلفاً عن ارتكاب الاقبح قالوا واجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سبباً وطريقاً الى الانجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً انتهى بعبارة فعل من المعترض ان لفظي بتقديم النون على الباء لا العكس لكن يجوز عكسه ايضاً وعلم منه ايضاً ما في كلام المصنف من الخلل حيث جعل ما جعله في شرح المقاصد جواباً عن الاعتراض المذكور من قبلنا جواباً عن اصل الدليل مع عدم صلاحية جوابه عن ذلك (قوله) وان كان رداعلى المعتزلة) يعني انه يفيد الرد على المعتزلة القائمين بالايجاب الكلي فانه يفيد دفع الايجاب الكلي بمحصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدعاهم وهو الساب الكلي (قوله) وليس له اي للشرع (قوله) وهو ما ذكره غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه (قوله) فيبطل قولهم (لانه) ليس بالتنازع فيه ايضاً على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغي

١٠٩

ز ن

لا عقلاً وكلا منافيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هنالك حظر او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة اذ قد بين بطلانها بل لعدم الدليل على احدهما من الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد

(قبل) ورود (السمع عند الاشعري فيعذر ان) اي الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اي الثاني لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالسلم في الضمان (والمختار) عندنا (هو التوسط) بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا من يد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهي) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف بصيرته الانسان اهلا لاله وعليه) توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امامته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشيائه له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيمولا في قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعترف فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العاري عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبما اخص لقول

٤٣٤

لانهم وجوديان والمعنى المذكور عدى (قوله في الشاهد) اي في حقا (قوله فكذلك في الغائب) اي في حق الله وهو المتدعي (قوله قلنا لانسلم انه ليس الحسنهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما في نفس الامر لان لكل واحد منهما الوازم متنافية فاذا تقدير تساويهما تقدير امر مستحيل فتنتج اثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم باثار الصدق على ذلك التقدير فيغلط ويظن انه جزم باثاره عند وقوع المقدور والفرق بينهما واضح فان قيل اثار الصدق عند وقوع التساوي مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يجزم به لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه باثار الصدق عند فرض التساوي وتقديره جزمه باثاره عند وقوع التساوي وكما يستبعد منه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منه ايضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجيح الصدق والجزم عند وقوع المقدور جزم في حال التساوي وعدم الترجيح فالإشارة في الاول لمرجح وفي الثاني لالمرجح

قوله

اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيتة وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اي كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اي على الصبي (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينفي عصمة المحمل

(و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة) تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لا تجب بعدد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتمد في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينيا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي (فلا يعمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اي لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه عنه كالغرم والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحملها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا لا ابتداء ولا يتصور ذلك

٤٣٥

من الصبي (والعقوبات) كالحل ود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو التقصاص لعدم حكمه وهو المؤاخظة بالفعل كما سبق (واختلفوا في عبادة فيما هو مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيما ذكروا وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالا هلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (قاصرة) تنبني عليها صحة الاداء وكاملة تنبني عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (ثبت بقدرته كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (بأنه) تلك القدرة (يعقل كذلك) اي القدرة القاصرة ثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل غير الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداده ان يوجد فيه لكل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال قبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل او احدهما كافي الصبي الميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن

والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداده ان يوجد فيه لكل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال قبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل او احدهما كافي الصبي الميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن

ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا يبين انه يخرج في الفهم يادى عقله وينقل عليه الاداء يادى قدرة البدن والحرج من قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمه ولا قول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعدى عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عليه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل ليسر اوصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان بعده هذا الحد ساقط الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها ما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبح لا يحتمل الحسن واما تردد بينهما والثاني اما تقع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (حق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل) اي غير القبح (كالكفر او بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صح من الصبي - بل لزوم اداءه) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه قعما محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحرج عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي - لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد النوم والاعمال والاكرام واما نفس الاداء وصحته فتقع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق الاحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة اوجب باننا لم نعلم انها مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من

٤٣٦

ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصل - الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما كان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصل بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عني عنه وجعل مؤثرا لصار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر رذته) اي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفقا فلان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك كما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عندنا في حنيفة ومحمد حتى تبين امره المسئلة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة

والا

بثمة البالغ لان الكفر محظور ولا يحتمل المشروعية بوجه ما ولا يسقط بغير وانما يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالحاربة وهو ليس من اهلها كالأمة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في استقاط القتل (وحق العبدان) كان (تفعلا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه

وعمل وجب الاجر استحسانا) لاجل البطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالتفع في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستاجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنمية (ويصح تصرفه وكذا) اذ في الصحة اعتبار لا تسمية وتوصل الى ذلك المضار والمنافع واعتداه في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا الصالحين (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اي لا يلزم الصبي تصرفه بطريق الوكالة عهدة يرجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيأمره العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان تفعلا على حق العبدان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحمة شرعا وعرضا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا تنظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العباد بالله تعالى (الا القرض للقاضي) فان الاقرار قطع الملك عن العين بيد في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البذل مأموون التلف باعتبار الملاة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معني كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اي النفع والضرر كالمبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الرجوع وقع ومن حيث احتمال الضرر ان

٤٣٧

والالزام الدوران العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لم الدور (قوله وان اراد في الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يتحقق الوجوب في نفس الامر ولا يتحقق في نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوته مالم انظر فليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعني قوله ولا يتحقق الوجوب في نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب عليه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على العلم بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان خص ارادة اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يتحقق الوجوب على في نفس الامر ولا يجب على مالم ثبت الشرع اي ولا يعلم وجوبه على مالم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوت الشرع مالم انظر وبهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق الثالث حيث خص في هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

١١٠ ز في

الصبي

من الولي

وسقط في غيره وهو ان يصح من الاجانب (خلا فالحما) فان مباشرته

عندهما كباشرة الولي ولا يصح بالغبين القالحش لامن الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكره الاهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليهم ما فيهما واحدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وبشي العوارض جمع عارض على انه جعل احما بمنزلة كاتب وكله من عرض له كذا اي ظهر وبدي ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى من الغلب قال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها او التها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثرا
فقدت (اما) النوع (الاول) فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المعيرة بين الامور الحسنة والقيصة المدركة للعواقب بان
لا يظهر آثارها وتعمل افعالها اما نقصان جبل عليه ما غمق في أصل الخلقة واما الخروج من ارج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط
او آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقضاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرغ ويخرج من غير ما يصلح سببا (لا يصح ايمان المجنون)
لا قضاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجة لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
للصبي او المولى وايمان المجنون استقلال لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تعالى احدا بوجه فانه يصح لان الاعتقاد ليس
ركنه ولا شرطه وهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح فعل نفسه لعدم صلاحه لذلك
فيفعل غيره اولى (الاجماع) لا يوجب ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعني لو اسلمت كائنة تحت مجنون كأي يعرض
الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبغاه وبقي النكاح والافتراق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه
استحسن لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد)
المجنون (تعا) لا يوجب فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتد او قتل معه يد الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح
لا يحتمل العقوبة بعد تحققة بوجوبه ببيعة الا يورث بخلاف ما اذا تركه في دار الاسلام فانه مسلم تبغاه لداره وكذا اذا بلغ مسلما ثم جرت او اسلم
عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان ٤٣٨ بتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس

ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لما فيه القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (في الامتداد استصانا) قالوا الجنون اما جملة او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طاريا بعد البلوغ فالمقتضى سقوط العبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمقتضى استصانا وان كان اصليا فتداني يوسف سقط بناء للاستقاط على الامالة او الامتداد وعند محمد ليس بمقتضى بناء للاستقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة تساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد صلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فتدور بالادنى وهو ان يستوعب الجنون ونظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيحقق المخرج الان محمد اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة في فعل فاشترط تكرارها وذلك لبيان تصير الصلوات ستا وهما اعتبارا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وفاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تنصر الصلوات ستا وعند محمد لا يجب تكرار الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق به فطر ليله يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا الليل ليس بمحل الصوم فالجنون والافاقة فيه سواء لم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط الصبر الى التأكد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بضعى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعا فالاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيذا للعرض لان السنة وان كثرت لا تماثل القرينة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل القرينة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان ووظيفة السنة لا الشهر وان كان ادا وفي بعض اوقاتها كالصلوات الخمس ووظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفه اخرى وكان الجنس كالتكرار وتكرر وقته وتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قاله في الصلاة على ما مر (و) الامتداد (في الزكاة بالحوال) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتحقيقا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاكل (ويؤخذ) المجنون (بضمان الافعال) في الاموال كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسابا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافي مع ان المقصود هو المال واداه ويحتمل النيابة (والا) يؤخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لا قضاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وغفوده وان اجازها الولي (ومنها الصغير) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كاحترامه ولانه خلق لجل اعباء التكليف ولعرفته تعالى فالاصل ان يخلق واخر العقل تام القدرة ٤٣٩ فيكون من العوارض (وهو) اي الصغير (قبل التعقل بجزء محض) ومع هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا آذاه) اي الايمان كان فرضا (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبي (كوجوب اداء

في فعل العبد وهو ان لا يقع التلذذ ونسبة الزوجة والولد والكفر الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه اتبى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي من يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفقاز في انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بجمع صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من المتكهن منه وذلك لان المتكهن من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه ممكن من الكفر اي كفر بقدرته واختياره واعلم ان لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه ممكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العلم بحاله معناه ومن المتكهن من العلم بحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانهم ممن المكات) يعني انهم ممن المعدومات الممكنة كالجبر من زندق لا من المعدومات المتمتعة كشرىك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن اتيان النظر لان العجز لازم للعجز ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان اه) واعلم انهم لما اطلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجرية والكفارات والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالادة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برقة (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعضو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اي لا يكون الصبي محررا من الميراث بقتل مورثه لانه لا يوجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبي ولان الحرمان

ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة فتصوّر معنى الخيانة في فعله (وحرمانه) من الارث (بالرق والكفر) ليس لعقوبة عليه بل (لخافاتها الارث) اما الكافر فلا له ولا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلا له ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اي يلى عليه غيره لمجزة عن الاقامة به بالحكمة (ولا يلى) على غيره لان المجزى ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كما في الجنون لعمدة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف الجنون (ومنها العتة) وهو اختلال العقل آتافا لا لتناول بحيث يحصل كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبي مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بخلاف الاقايى بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا وردة ابو اليسر بانه نوع جنون اذا لاوقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لما لا ناجد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذا لا حد له مثله والحق للجمهور لعمدة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه ليجب عليه ارادته الجنون مجازا (ومنها التسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعلم من ان يكون بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وسعى هذا هو لا يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو التسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر التسيان في طرف الحق فاعلمنا خلافه مع التنبيه له بادي تنبيه سهوا وبذونه خطأ في التلويح وسعى هذا هو لا وسهوا ليس كما ينبغي (وهو) اي التسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذر في حقوق العباد) لانها محترمة لمحتاجهم ٤٤٠ لا للإتلاء وبالتسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا

يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا (في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في التسيان بتقصيره كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكرة وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فقد مر مطلقا) اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى التسيان ومنافيا للتذكير كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اول يمكن ترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تسقط صلاته اذا تقصير من جهته فالتسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو قور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منصرفه في الدماغ الروح الصافي من الجريان في الاعضاء (وهو) اي النوم على

لما كان عجزا عن الاحكامات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدرفه (بوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الاتباء لا امتناع الفهم واما جاد الفعل حالة النوم (لا) بوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة باجابه او خلفا بالقضاء والمجزة عن الاداء اغني عن الوجوب حيث يتحقق

الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بتصلاتها (ويطلى) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته) فيا يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الخان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخير ولا افشاء ولا يصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بينه وبين شره وطلاقه وعقده وردته واسلامه) لا تقاضا الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقرآته وتهيئته في الصلاة) اي اذا تكلم في الصلاة تأملا لا تفسدا واذا قرأ لا تصح القراءة واذا فهمه لا يطل الوضوء ولا الصلاة ولما كان في التهيئة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسألة التهيئة على ابطال النوم عبارات التائم وذكر في النوادر ان قراءة التائم تنوب عن الفرض وفي التوازل ان تكلم التائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل التائم كالمتيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان تهيئة التائم في الصلاة تطل الوضوء والصلاة جميعا ما الوضوء فيالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان التائم فيها بمنزلة المستيقظ وعندنا في حقيقته يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ وينتبه على صلاته لان فساد الصلاة بالتهيئة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفترق الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو قور طبيعي يزول بالقوى ويجزبه ذواته عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه قبيح الاهلية يبقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم من الامراض مع انه معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم قرة طبيعية اصلية ولا يزال اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسر بما ذكره ايضا الا انه عين محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس وقيل في القلب وصرح تشبيهه بالشحن توضيحه والضمير المجزور في به راجع الى التور وقوله الطريق فاعل بضمي وقوله مبداء مبتدأ وقوله من حيث خبره وقوله ينتهي اليه اثر الحواس يعني ان لكل من طريق ادراك الحواس وادراك العقل بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية ادراك الحواس حيث قال نهاية طريق ادراك الحواس هو بعينه بداية طريق ادراك العقل فبداية طريق ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدي الحواس الخمس الظاهرة وهي البصير والشم والذوق والسمع والبصر ونهاية ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة فالخس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معان جزئية لم يمكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة في المحسوسات بل توصل اليها بالقوة التي يمينها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

الاحرار (حكيم) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يمكنه الحزم مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقائه) اي في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل جزاء) لا كفره فوحي الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا انفسهم باليهانم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى يجعلهم عبيد عبيده مبتدلين كاليهانم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرفيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا يتجزأ) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزآن ولان مجعول التسبب المقر بقر نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح ونواحيه وكذا الشهادة حيث لم يجعلوا حرك ولا عكلمهما كالمراةين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا يخرج في الاعيادات فلا يرد ان الكلام لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بجزء يملك فانه ايضا لا ينسب الجزى بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر اقسامه اجاعا والدليل ان الميمان والانيان قائمان عليه قاي توجه لما في التلويح اننا لانسم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل الجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر متاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل الجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات ولا معنى لجزئيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلافوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزئيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بجزئى اتفاقا بين علماءنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حرم مذبون مجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزئيه لان الاعتاق ازالة للملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالكية والملك وهو مجزئى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء الكفر وانما يبق بعد الاسلام لقيام ملك المولى واتقاء اللازم يستلزم اتقاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء الملوكة في الجلاء بل زوال ٤٤٢

بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعضه على ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقتل لا يقطع ما بقي شيء من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضما ولا سبعا وحقه تعالى وان كان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية بحيث ممتثلة فاذا تم ارتسام الصور والمعاني الجزئية في الحواس واخذت المذكرة اياها من الطرفين تفرغ النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صوراً ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية المجردة عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بها مناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بان ان نهاية طريق درك الحواس هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود في اول الفطرة) فان الموجود في اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا حدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

جهة واحدة قد بالمال لعدم التناهي بين الملوكة متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مديرا او مكاتباً لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لان المولى كنفه (الاما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصوم فترع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتباً وغيره (التسرى) لا يقتناه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وقرع

على الثانى بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو جعفت ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافع المولى كما سبق فلا قدرته مالا وبذنا (بجلاف الفقير) اذ منافع له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والرا حله لوجوبه لاجتماع اذاته انه لو دفع الحرج يسيرا كذا قالوا يقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالا جنى في حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكاتب وهو الوصول الى البذل من جانيه والى الجزية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور وصرح به ايضا في الهداية وغيره بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يجعل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تقيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالاجاب من الامام والعبد يساوى الحر في ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كالايد والنكاح والحياة والدم) فترع على الاول بقوله (فاما اذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمره الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كفى الوصالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقضى موجود والمنازع منتف اما الاول فلانه اهل للتكليف والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طريقه اليد واما الثانى فلان المنازع لزوم كونه مالكا للمال وهو هنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو اشتملت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وقرع على الثانى بقوله (ويستحق نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه يستحق نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر نكاح المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحسينه من الرقى فانه هلاك معنى لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره بعمل في النفس والمال اما مجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح في القطع

مذهب المعتزلة والحكام من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب او معه) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثانى حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالايجاع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها (قوله لم توقف الشيء على نفسه) لو قال لم الدور او التسلسل لكان اولى (قوله قطاها) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع الحركتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما توقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فتلا يلزم التكليف بالجمال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالجمال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممنعا لكنه لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث في اول الكتاب (قوله لم ما ذكرنا) من الدور او التسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سواء استوصفت اولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اه) يريد ان العاطف

قط (وينافى) الرق لكونه منبثا عن العجز والمذلة (كال) الحال في (اهلية الامانات) فانه يورث القدرة والعزة فينهما تناف (الديونية) اى الموضوعية للبشر في الدنيا احتريزه عن الكرامات الاخرية

فان العبد كالحرة فيما لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالزمنة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بارق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فينبط اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الزينة اليها) اي الى الذمة لا بمعنى ان يستسي لانها اذا لم يمكن بيعه كالدير والمكاتب ومعنى البعض عند الامام بل ان يصرف ككسبه او لا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب يبيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمه في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الان يختار المولى القداء ولا يساع المحجور فيما اقتر به وكذبه المولى او تزوج بلاذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استغراش الحر او الركن والازدواج والمجبة وتحسين النفس والتوسعة في ذمته كثير التسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبد امكن ان يتصرف حتى يتصرف بتصرف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل (الاثنين) حرتين او امتين (و) يتصرف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامه على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامه يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما عذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانها ما ينصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تنجز فيتم كمال اعتبارا لجانب

٤٤٤

الوجود وذهبا الى ما هو الاصل من قاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع الملوكة وعدد الاتكة لاتساع الملكية اعتبار الطلاق بالتساع اعتبار النكاح بالرجال اجاعا فان النكاح لهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهم فاعتبر بهم تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكلا الملكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه ملك المال بدا لارقة وان ملك النكاح (فينتقص دينه عن) دية (الحرة) بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان دينها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزداد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمناعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفالتصان ملك العبد حيث يملك التصرف

لا يتعلق

لا يتعلق

في المال بدا الاملاك فلا بد من ان ينتصر بدله كما انتصحت دية لاني عن دية الرجل بسبب الاثمة التي توجب قصاصا في الملكية الان الرق يقتصر احد ضرر في الملكية وهما الملكية المال والملكية النكاح ولا بد منها لان العبد في ملكية النكاح مثل الحر وملكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها ثبت بامرين ملك الرقة وملك التصرف واقواهما الثاني لان الغرض المتعلق بالملكية وهو الاستتاع بالمالك يحصل به وملك الرقة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضاءها وادق طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بقصان دينه لا بالتصنيف وبالاثمة لعدم احد ضرر في الملكية وهو ملكية النكاح فوجب تنصيف دينها (وبتنصيف النعمة تنصف النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلا تنصف اكثرها تنصف النعمة بالخباية على مولى النعمة لان الغرم بالغرم (فتنصف الحدود) فعلمين نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجسد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنافي عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المتبني عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدي منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تعدي الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس استدا بأسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانقسم اغتناما واسترقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريرا كالغزاة في الغنية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر

٤٤٥

قطر اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدي الى الغير وزم سقوط حقوقهم لان الغنية لا تنجز في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدي الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذا المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليين بمال) اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلته ماليين بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه ثقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في جنايته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المتناع ولذا لم تملك الابا قبض ولم تجب فيها الزكاة لا يجوز بعد القبض ولا تصح الكفالة بها

بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق الجاني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يمدد ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتصلها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (القداء) فيعود الى الاصل وهو الارض حتى اذا افلس المولى بعد اختيار القداء لا يجب

١١٢

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحق المتحقق بعد حق ولي الجناية في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاه ولصاحب الشرع لان العصمة اماماً توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب انما تقتطع وامام مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحرار ابدال الاسلام والعبد (كالحز) في الامر من قبله في العصمتين (فيقتل) (الحز به) اي بالعبد قصاصاً لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تختل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعاً دم ينقذه رحم بالغة لاداءها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما بصورة وحكا (وهما لا يعدان الاهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدره البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للمصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (والعرج) اي لما كان في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلاة (دونه) اي الصوم اذ اخرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يتدرجه فلم يسقط الا وجوب الاداء وزم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء (وهو لا ينافي الاهلية) اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص وثققة الزوجات والاولاد والعبد واهلية العبادة لانه لا يختل بالقول ولا يمنع من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة (لكنه) اي المرض (يوجب العجز

٤٤٦

فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت قصصاً كما تبين في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اي خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيقتله اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولاً بالدين فيقتله الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستنداً الى اوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك بالاتصال بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستنداً الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصاب به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة (حقهما) اي حق الوارث والغريم وهو

مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (سقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حق المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بهر المثل لبقاء نفقه لانه كبقائه ولم يلم يعلم قبل اتصاله بالموت اهوتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالثالث اذا اطلاق (فكل

تصرف) واقع من المريض (بمقتل الفسخ) كالهبة وبيع المجابة (يصح في الحال) لان ركن التصرف صادر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم يقتض) ذلك التصرف (ان احتج اليه) اي الى تقضيه (و) كل (مالا يمتثل) اي الفسخ (بصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق يتقضى على وجه لا يبطل حق الوارث (و) ان لم يكن دين مستغرق له يتقضى على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بمخلافه) اي الاعتاق (عن الراهن) حيث يتقضى لان حق المرتين في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على الثاني لا الاول (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهي تملك مال الى الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك اداء حق الله تعالى (المالي) كالاكاة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك (الوصية بهما) اي بالصلة واداء حق الله تعالى للمالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنها استحسانها) اي تلك التصرفات (من الثلث نظراً له) ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما بطلها) اي الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولاً الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية (وتولاها) اي اتصبت لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بثلث القيمة او لا وقال تصح اذا كان يمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه

٤٤٧

منه اي صاورة اذ للناس منافع في صورة

بدل المصوب والدية) لا يمتحن عليك انهما داخلان في بدل المتلفات فلا حاجة الى ذكرهما صريحاً (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينتفع به المقدوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله بمعنى اذعان القلب) قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والقبح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الاقرار باللسان اهـ وكن ام لا (قوله لانها عماد الدين) هذا كافي في اثبات المقصود اعني اصلية الصلاة ولا حاجة الى قوله وبالية للايمان بل هو محل للمقصود لانه يناسب كونها فرعاً (قوله لكنها لما صارت قريبة بواسطة الكعبة) لو قال بواسطة الايمان لكان انصب لقوله صارت من فروع الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اهـ) توضيحه ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس لما كانت قبيحة دون فقر الفقير كانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقتضي البعد لذي الوسائط ولا يمتحن عليك ان الصوم قد تعين لكسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تعين لسد خلة الفقير لجواز سداه بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

فلم الغير عليه امان في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والقضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اي للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للتزويج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيرجع الى احكام الآخرة كما ان للبنين حكم الاحياء فيرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لتلقاها الاولى ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يستعمل من الدنيا ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداعي اختيار ليصل الابلاء وقد فات ذلك بالموت (الا لاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيما لمحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه الحاجة غيره وهو تقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلاة كالاكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصب (و) الموت يسقط (عاشر) عليه الحاجة غيره الصلاة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلوات فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جواز تصرفه فيه فطره (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتل الدين بنفسها (الا ان يتغمم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه (او قبيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالحقيقة فيبقى الدين حتى اذا اتقيا اتقى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن القفل لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقرب به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا الوظف به ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له الحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له الحاجة)

٤٤٨

لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما قضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه) ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالزهور فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقتسم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقتسم (وصاياه من ثلثه) اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يتقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدبير ما ينفق فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها الودين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق) مختلفة عنه (لان الوارث اقرب للناس اليه فاستفاد قربه بماله كاستفاد نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فاجده في يد ورثته من ماله بعينه لانه لا ينفق في المال بل يحكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاه او رضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او تلفه لانه ازال او تلف ماله لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومديره لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا في الكافي (نظره) متعلق بالجميع اي ثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور فطره

والكافر

بجواز تقديمه على الوقت وثانيهما عدم جواز اداء فرضين بتيم واحد اما الاول فلا تنافى العلة المجوزة له اعني الضرورة واما الثاني فلزوال العلة لان ما ورد

لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاة) اي مال بني بيدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه يئال بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى ولده بتغير الناس اياه برقا به قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذى في اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن زوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت فان قيل المملوكة وهي سمة العجز فاذا نفاها الموت فلا يبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالتقاص) فانه شرع لتشي الصدور ودرك النار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجهم من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) التقاص (لورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء اللولى القائم مقامه يؤديه قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في التقاص ولذا صرح عفوهم حال حياة المورث لا كالأولاد الوارث من المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان درك النار وان يسلم حياة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك

٤٤٩

يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطابقتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم واستوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقي شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون بعض فنبت في حق كل واحد كلاً كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه

يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى) لم يتصب البعض اي بعض الورثة خصما (عن البعض) الاخر فان الحاضر لو اقام بينة على التقاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يرضى له ما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت له ما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوت في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلقه وهو المال

١١٣ ز ن

موروث اجاعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء اذ هو ضرورة عدم صلوحه
لحاجة الميت فاذا اقبل مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لخواج الميت من تجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فثبت القاضل من خواج الميت لورثته خلافة لا اصاله
كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمنزلة معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا
كان الخلف مثلام معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فليتامل (الا اذا اقبل) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشيعة فحينئذ يثبت للمقتول
ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه دينه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب
لميت لانه واجب بمقابله تفويت دمه وحياته الا انما ابتداء للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته
وفي الخلف عدم هذا المانع فعمل موروثا قار الخلف الاصل لا اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت
مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يقارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يقارق الوضوء في اشتراط
النية لا اختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني
ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا
الاعتبار (عفو) اي المجرور (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تخصيصه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني
العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب

٤٥٠

العباد مدخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاضاف)
ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل
ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكره من الاول
(الجهل) وهو عدم العلم بعمان شأنه فان كان
مع اعتقاد النقيض فركب والافسيت (وهو)
بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول
بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا لجهل الكافر)
بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كاله ونسوة محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة
وعناد بحث لوضوح البراهين القطعية واورد بان
الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وانما ينكره بخود واستكراكا قال تعالى ويجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا
لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم
عدم التصديق المقسر بالاذعان والقبول وردة
بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره

الى

لانه قلبي واجاب عن الاراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجعده جهل ظاهرا قول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان
الجهل كالعلم جنائى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير
معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانتكار

مسبب عن جهلهم بوجاهة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تفيد البراهين القطعية فتدبر (فدياته) اي اعتقاد الكافر
(في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) اي دياته في حكم (يقبله) اي
التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) اي دليل الشرع (في حكم الدنيا)
لا تحقيقا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العليل عند
اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان با تلافها وجواز بيعها ونحوها) اي نحو
المدكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم
(ان تدنيوا به) اي اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنى شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيصنفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك
المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (الا بمرافعتها) الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما
قطعا علم ان المراد بجهلهم ليس ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا
للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم
وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث
في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم اذ لم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب
اشكال يرد على قولهم ان دياتهم معتبرة في ترك

٤٥١

التعرض فانه يجب ان يتركوا على دياتهم في باب
الربا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس
بديانة لهم بل هو فسق في دياتهم ايضا قال الله
تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واستحل لهم
الربا كاستحلالهم الزنى مع كونه محظورا في الاديان
كلها واثار الى الثاني بقوله (واستثنى من
العهد) يعني ان الربا مستثنى من عهدودهم
قال عليه السلام الامن اربى فليس يثنوا بينهم
عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اي لا يصلح
عذرا (لكنه) اي هذا الجهل (دونه) اي ادنى
من الاول وله امثلة الاول (بجهل ذى
الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله
تعالى) اي بصفة اطلاقه عليه تعالى وبزيادتها
على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية
القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر
وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر
الحاصل في القاعل من اتصاله بالمصدر كهينة
المختزكة المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري

الذي يقال له بالفارسية دانستن فتبونه متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اي بجهل ذى الهوى بالاحكام
المتعلقة بالآخرة بجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالروية والشفاعة لاهل الكبار
وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك يخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما دنا من التأويل للدلالة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على دياته فيلزمه جميع احكام الشرع (والمثال الثاني) (بجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغي (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذر حيا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضماني ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتي بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة فائمة حاصفا بما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى قاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله (وجريهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكام اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر

٤٥٢

على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحدا منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة بردت اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (والمثال الثالث) (بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كقول التسمية عدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارنة للعدود والكفار (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير

الموافق (الشبهة) الاول (بجهل من اقتض بعد غفوش ربه) اي اذا عاخذ الولين ثم اقتض الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درة القصاص على قاتل القاتل (والمثال الثاني) (بجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل

فلا حذ عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درة الحد حتى يندري بها ولا يثبت التسبب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو نوعهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن لتحقيق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصال به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكليات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا بجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر) السافران جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لفران الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصور وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيل ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا يتخذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وبجهلها) اي الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والخير) من المولى (حتى يتخذ) اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذرا لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بشبوت العزل والجر اذا الوكيل

٤٥٣

يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه وورثته (وبجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بما يصير مختارا للقداء وان لم يعلم بما تصرف فلا يلزم عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله باعذوا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) (بجهل) (الشفيع بالبيع) اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتقرب ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سبيل استلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيل به ولا يزيل اهلية الخطاب وعدمه مكتسب الكون الشرب الذي هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء وما لا يتخذ من الحبوب والعسل

وبشرب الخمر مضطرا او لمجأ (فبيع كالاغنام) اي كما يمنع الاغنام (صحة التصرفات) من الطلاق والعلق والشرع ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يصحكون المبطل به مخطوبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب حرم كالخمر والباذنق والمنصف (فلا ينافي) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

بالله الذين آمنوا الصلوة واتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصلوة فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جئت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا يتأني الخطاب (فلا يسلط الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيانزاه الاحكام) كلاهما من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلنا عندنا كالطلاق والعنق والبيع والشراء والاقرار وتزوج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود واحد الركنين ترجيح الجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلى (لارادته) فلا تين امراته استحسننا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فخرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحدان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان رضى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسلط بصره الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكر ان اذا باشر سببا هو مغمضة لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل التزجر (لا) ان اقر بما يحتمل (اي الرجوع كاقراءه مباشرة اسباب الحدود الخاصة لله تعالى مثل حد الزنى وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكر ان لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل من الافارير (وحده) اي حد السكر يعنى الحالة المهيمة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقراء بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لا يوجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي نقصان شبهة لعدم قنيدرى به الحدود (ومنها الهزل) فسر الشرح ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحقى ولا يجازى بل يراد اهما له عن افادة ٤٥٤

الغرض ونحو الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه التجبئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس بيعا وهو ليس بيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافى الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضى به ابل اختيار الحكم والرضى به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وادائه والرضى هو اثاره واستحسانه فالمكره على المثنى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لارضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرف هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء الاجزاء

الاجزاء

والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والافعائد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او التين بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالاهزل بالركة كقرب عين الهزل لا بما هزل به) لانه من الاستحقاق بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كانوا فحوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يردان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزل لا صحيح) بوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرذ ترجيح الجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلم ولا يعلى كفى الا كراه لان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يطلها مطلقا) اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعنق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر ابا بنهما نكاحا او بانهما يتابعان في هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان يزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالا كراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيا منعقدا يحتمل العصاة والبطالان وبالا جازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشآت فاذا احتل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع تكلم بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالوا بعد البيع ان اقد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعبارة طريق الحد (صح) البيع بالتين المذكور وبطل الهزل لا اتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اي الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اي للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك ٤٥٥

كما في الخيار (قصد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اي العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اي احد المتعاقدين (انقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقص لكن العصاة توقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقد رال امام مدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بضمى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة جاز لان اجاز) اي احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا (واختلفا) في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه العصاة والزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والحد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان العصاة والزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب

الذى الاصل فيه العصاة والزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والحد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان العصاة والزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا انقضى على البناء ولا يغيره هنا لان احدثها يدعى عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجدة والزم بلامعارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالنقود درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما اذا انقضى على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلاف في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثم لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطاً لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جاز في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والرجح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني (والمواضعة في صور) الوجه (الاول) الا عند اعراضهما اي ان العقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لا مكان العمل بالجدة بعد اعتبار المواضعة بتصح العقد بما بقي من المضي ثمنا وهو الفاق فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فاقرقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر الاول والاخر اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فحين الاقسام بقوله (فنه) ما لا مال فيه كالتلاق والعقود عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعقود ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد

٤٥٦

بان يطلعا او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعقود مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او يعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدته جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العقاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منها اسقاط على السرية والزم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفضل والاستدلال الى وقت الاججاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اي محال لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل) بان يتواضعا على ان يتناخا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للعقد السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر في العقد الثمن ويكون المهر الثنا

بان

(وان انقضى على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمراد الثاني) ان انقضا (على البناء) على الهزل (فالقب) اما عند ما يظهر كافي البيع واما عند ان حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالاجاب لكونه في حنيفة فيجب تصحيح البيع تصحيح النكاح بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت المحل في الجانبين للتوالت والتنازل (و) ان انقضا على (ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلاف) في الاعراض والبناء (فقبل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالاجاب فخرج صحة العقد بالجنس (وقيل) المهر (القان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المضي) في صورة الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلامهر اذا لا سيل الى ثبوت المضي لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق على (عدم الحضور) في صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المضي عملا بالهزل لتلاصق المهر مقصودا لصحة بمنزلة الثمن في البيع والمبطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المضي) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المضي لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي محال لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالتلف ونحوه) يعني الطلاق على مال والعقود عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزل في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خلع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن يتناخلع او خالع على اثنين مع المواضعة على ان المال الفاق او خالع على مائة دينار على ان المال الفاق درهم وكذا في الطلاق على مال والعقود عليه ونحوها (في) صورة الاتفاق على (الاعراض) (و) الاتفاق على (عدم الحضور) (صورة) (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عند ما فترجح العقد على المواضعة واما عند ما فلا ان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فثابت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكفا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك

٤٥٧

بان العقل بالفعل انما هو استعداد الاستعداد الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه للاستصالة ابتداء كالاتعدادين السابقين فلا محذور ومن ثمة قيل العقل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء وللنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر على ما وقع في بعض الكتب والشارح نظر الى جهة بقاءه فآخره عن العقل في الذكر واما القوة العملية فاوّلها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ولا يـ كـون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يقبلي به عقيب اكساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والاتصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه (قوله خالية عن العلوم) نوقش فيه بان النفس الناطقة لا تنقل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبها لهما

١١٥

فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالتلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اشاع وكمن شيء يثبت فثبوتها لا يثبت قصد او التبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تباع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست

في حق الثبوت لانه ثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والناسل لا المال وهذا لا يتأني الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذكر (وتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا مكان العمل بالمواضع بناء على ان الخلع لا يفيد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يطلق الابراء) اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يطلق ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل يظلمها (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يطلق ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المكتسبة (السف) فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لفة الخفة والحركة وشرعا لعين احدهما اعم وهو خفة تعترى قرحا وغضا فتعمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول ارتكاب كل محذور والاخر اخص وهو المصلحة ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبه وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا يتأني الاهلين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكلال العقل والبدن الان السفه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبق مخاطبا بعمل امانة الله تعالى فيحاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويحازي عليه في الآخرة (و) لا يتأني السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيا) لقوله تعالى ولا تؤثروا السفهاء الآية (الى الرد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بآئس رشد وصلاص منهم حيث قال تعالى فان آتيتهم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنة) اي سن الرشد (عنده) اي عند الامام فانه اقام

٤٥٨

بالهيولى الاولى) يؤيد التسمية الثانية قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب ولا يتصور خلوها في نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاخرز بالقيد المذكور عن هذا (قوله الخالية في نفسها) انما قيد بنفسها لان الهيولى الاولى يستحيل خلوها عن الصور كلها في الخارج الا انها في حد ذاتها خالية عنها بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هي هي تكون خالية عنها بمعنى ليس شيء من الصور عينها ولا جزءا فان قيل فلم لم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل خالية في نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقا عن الصور العلمية باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولها ان يقول لان ذلك كيف انها لا تغفل عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد ليس بمحصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت الضروريات) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه

بزمان

الشرع ويجب في ديون العباد ونص عباراته في الطلاق والعناق والنذور واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرى بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اي الحجر (فيما قبل الفسخ) ويطله الهزل كالباع والاجارة والهبة حقالة لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة قتل العمد وعقوبتها من المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني فلان يضع اموال الناس بسببه فان السفه باسرافه واتلافه يصير مقضية لديون الناس ومنظنة لاستيباب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالاو على بيت مالهم عيالا والحواب ان النظر له دينه وللمسلمين كالغنى عن الكبيرة جائزا واجبا وانما يجوز لولم يتضمن ضررا فوقعه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لفة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا يتأني الاهلين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامته مقام المشقة اذ جنسه لا يتخلو عن مشقة ما اقلها التحرك واستداده (مطلقا) اي سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما يتقعه الصوم كالخمة ومنه ما لا يتقعه اي لا يوجب ازايده كالعرض الايض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) اي يسقط السفر اذ اشترط لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الا كمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وجزه سواء وعند الشافعي حكمه بثبوت الترخص للمسافر والاخياريه ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كافي الاقطار واذا قامت له الاربع وقدمت تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الاربعين فان السفر والحضر لا يغيران الفاتية لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا في (تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادرالعدة من ايام آخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اي السفر (لكونه اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الاقطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اي اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل الفطر ايضا للمقيم (صائم مسافر في رمضان) قيد للمسلمين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وان شاء السفر باختياره فلا يسقط

٤٥٩

بزمان معين وذلك الشرط هو الا حساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات يسانه ان النفس الناطقة اذا استعملت بعد الفطرة آلتها الظاهرة والباطنة اي الحواس الظاهرة والباطنة في محالها وادركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات في المباينات استعدت لان تفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها الى بعض ايجابا او سلبا ما بمجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالتجربة الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ قد حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا اكمل من الهيولى (قوله اذ لم يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه يشعر ان الدرجة الاولى اعنى مرتبة الهيولى في حاصله في البهائم وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواظف (قوله فكلما كان البدن اعدلا) اشارة الى ما ذكره من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها في مواضع كثيرة

به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بداه ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الاقطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الاقطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالاقطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اي السفر (ثبت بالخروج استحسانا بالاثار) وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العزم والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه تركل بماروياته (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اي قبل ثلاثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اي موضع الاقامة يعني اذ اتى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

وبعد فاضح له والدفع اسهل من الرضخ (ومن الخطأ) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ
ورضخ عن امي الخطأ وهو المراد ههنا وضربه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم
قصد محله اذ من غممه قصد محله وجاز ان يؤخذ به دليل ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا اعتد
في المكسبة (وهو لا يتاقيهما) اي الاهليتين لانه لا يخل ببنى من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ) عن اجتهاد فلا يأتى المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والقوى (و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حد وفود (حتى)
لو رقت غير امراته فوطئها على ظن انها امراته (لا يأتى) اثم الزنى (ولا يحد) (و) لو رمى الى انسان فظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة
كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأتى اثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت (وان لم يترك) الخطأ (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت
والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان للعدوان) فانه لو اتلف
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة فظاننا انها صيد او اكل مال انسان ظاننا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجراء فعل فانه
مرفوع بالحديث فيعتد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا التوقف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان
واحد فعلم انه بدل مال لاجراء افعال كان جرأ صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا يعتد بتعدده
لا بتعدد الفاعل (لكن على وجه التقصيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا
ومبنى الصلة على التقصيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جرأ الفعل اذ لا يخلق عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا
للجزاء القاصر الدائر بين العباد والعقوبة (ويصح طلاقه) اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت يالس فقال انت طالق لا عند
الثاني لعدم القصد كالنائم والمغنى عليه

٤٦٠

والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا
اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل
بلاسه وغلظه لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج
ولم يرق مقام القصد في التام والمغنى عليه ولا مقام
الرضى فيما ينبغي عليه من البيع والاجارة
ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام
الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد
في التام مدركه بلا حرج وكذا وجود الرضى
وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه
ونحوها ولما كان عدم القصد في التام وعدم
الرضى في المكروه لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج
الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا
بمحققتهما (وينبغي ان يعتقد ببعده بلا نفاذ
اذا امتدحه خفجه) يعني اذا جرى البيع على لسانه
خطأ بان اراد ان يسبح فحرق على لسانه بعت هذه
العين منك بكذا وقال الا تحرق بعت صدقا بالاه

مزاج

في خطاه ينبغي ان يعتقد ببعده عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يعتقد فامدا (كبيع المكروه) لوجود اصل
الاختيار نظرا الى ان للكلام اختياري ويفسد فوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان)
الاول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه بعدمه (ويفسد الاختيار)

وهو القصد الى احد طرفي الممكن ترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده
بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمة كرمه النفس (و) هذا النوع
من الاكراه (هو المهي) اي الموجب لاجزاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من قوات النفس او العضو (و) الثاني
(ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بجسه او قيده او ضربه او نحوها)
مما يوجب غما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يفتنون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون
اكرها في حقهم بل بالضرب المبرح وكذلك الحبس الا ان يكون مديدا يتفجر منه والاشراف يفتنون بكلام فيه خشونة فتخل هذا
يكون اكرها لهم قال في المنار اولا يعدم الرضى وهو ان يمت بجس ابيه او ابنته اقول عتقه فسمما من الاكراه ثم القول بوجود
الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكره يقول باتقاء الرضى عتقه (وهو) اي الاكراه (مطلقا) اي سواء اعدم الرضى
وافسد الاختيار او لا (لا يتاقيهما) اي اهلية المكروه لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه
(لا) ينافي (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكروه بحال لانه مبني في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء
يحقق الخطاب وذلك لان ما اكرهه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يؤثر على المكروه
عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤثر على
الترك في الحرام والرخصة وياثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي
(الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه محل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل ووافق له او ما هو اسرع على
الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه
وهو رد على صاحب الحصول حيث قال

٤٦١

المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الاجزاء
امتنع التكليف (فان عارضه) اي الاختيار
القاصد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل
(يرج) اي الصحيح (على القاسد) لان
القاسد معدوم في مقابلة الصحيح (ان امكن)
ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح
كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا)
اي وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكراه
على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا
(نق) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (القاسد)
فالتصرفات الصادرة من المكروه كلها منقصة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبة الى الحامل
وما لا يمكن قسره في بيان التصرفات بحسب
هذين القسمين فقال (في الاقوال لا يصلح الحكم)
ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة
للمكروه انه يمكن للمكروه ايجاد الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف صار كآلة

مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس
القائضة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقلات الكلية لان شدة المناسبة
بالمبدأ تقتضي كثرة الآثار الفائضة منه عليه ثم لما كانت امزجة افراد الانسان
مختلفة متفاوتة بحسب القطرة كانت النفس القائضة عليها مختلفة ايضا
وباختلافها يختلف العقل الفائض عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد
هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف اولا فتقدر الشارع تلك المرتبة باقامة
البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهي الحواس
الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اي العقل وحده) ارجعه الى
مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سيأتي من الاحكام من خواص مطلق
العقل دون العقل بالملكة (قوله اي لان يكون محكوما عليه) اي
لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم
(قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والاقباح على ما وقع في المواضع
او يقول اي وان لم يشتمل الى آخره على ما فسر السيد الشريف في شرح

١١٦ ز في

فعله بنفسه وقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غيره بقي مقصورا عليه في الاقوال
لا يصلح التكلم آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبيح للسان التكلم اختيارا صلا (فاقتصرت)
الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على التكلم (فان كان) القول (مما لا ينفع) اي لا يمتثل القسح (ولا يتوقف)

على الرضى لم يطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفي هذه تصح مع الاكراه عدتها عشر فان هذه التصرفات لا تختمل الصبح وتتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او تزوج بالاكره صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انها بعد ما ان الاختيار بالحكم فلا لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضى ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطبيق امرأته (على مال يلزمان) اي الطلاق والمال اما الاول فلا ان الاكره لا يمنعها والى الثاني فلا انها التزمت طاعة بآراء ما سلم لها من بينونة (والا) اي وان لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فد) اي بتعقد فاسدا اما لان عقده فصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اي الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالاكره الملبى او غيره (الا فإيركها) اي من الماليات وغيره القيام الدليل على عدم الجبر به وهو الوعد (والافعال) بحسب الاكره عليها قسمان (بعضها كالاقرار) في عدم احتمال كون الفاعل آلة للعامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بغير الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائغا على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايها (و) كذا (الزنى) فان الوطئ بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها) اي ليس كالاقرار بل يحتمل كون الفاعل آلة

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزعه عن التضرر (قوله مستفادة من الشرع) اي فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اي المقيس عليه اعني الاستقلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اي في الاصل المذكور (قوله ومراجعة الاباحة) اي فلا يصح تقابله بالاباحة (قوله الا ان يشترط في الاباحة الاذن) اي فحينئذ لا يلزم كون التوقف من قبيل الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا في الاباحة العقلية لكن هذا اي لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط في الاباحة اذن الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما عقليا لا شرعيا (قوله اذ قد تبطلانها) اي بطلان ادلة الطرفين فانه ابطال دليل الحظر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة بقوله واجيب بان حكم الاصل (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى لا يعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المين والشرع

الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكره (و) الثاني وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكره على البيع والتسليم) اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لم يلزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل تمام العقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقاد البيع وعدم نقاده فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجنابة (نسب) الحكم (الى الحامل ابتداء) لاقتلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيقتله فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنابة) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عبدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القتاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لانتم) فانه وان كان موجب الجنابة الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور قصد قلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آله لم يلزم تبديل محل الجنابة لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل فينتفى الاكراه واذ لم يمكن جعله آله لم يلزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وابارده نفسه على من هو مثله (والحرمان انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب شرعا في بيان حكم الاقدام عند الاكره على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في ان تكون حراما او مباحا او مرسا فيه فالحرمان اما ان تحتل السقوط او لا والثاني اما ان تحتل الرخصة او لا فيجب بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط ولا تشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمان انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تندخلها رخصة

كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا كره (والزنى) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنى اثم ان فعل لان فيه فساد الفرائض ان كانت المرأة منكوبة الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنى برخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع وانه اسقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالحجر والخزير والميتة

والشرع الامين) قوله هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا خذربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالمثل) بفتح اللام فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الامانة المعروضة) واليه الاشارة في قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يلقى معنى) لان سبب الشيء لا يكون ظرفا له (قوله يعني ان الجنين قبل الانفصال) قال في المغرب الجنين الولد مادام في الرحم قيل سمي بذلك لاستتاره وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب عليه مما يضطر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو منقوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا ولذا يقال له منقوس ويصير اهلا لها حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيته اختص واجبا به بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

فالمجني من الاكره بان كان بالقتل او القطع (بينها) لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيما قبلي الاباحة الاصلية ضرورة والاكره المجني يخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضرار وان اختص الاضرار بالخمسة ثبت في الاكره بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس والعضو (فلا وامتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

(انهم ان علم) اي ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اي وان لم يعلم بسقوطها (فبرجى) ان لا يكون انما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملبى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضرار لكنه يورث شبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملبى لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكم احتمل الرخصة) اي لا يحل متعلقها لكن قدر خص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهي) اي الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تحتلها) اي السقوط (كالتكلم بالكفر) اي يكلام بوجوب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط الطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوق التي (تحتلها) في الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة من هاهنا لا لوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالا عذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث (بالمحبي) من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعها بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بقوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيخرج حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص اقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لا عازا زدين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كإفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم وفي الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد ٤٦٤

بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرها الملبى رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهي الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعها في انها لا تسقط ولاكتها تحتل الرخصة بالمحبي كما سبق آنفا (الخاتمة في الاجتهاد) لما

كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستبطن منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) الا ان في الحكم للاستفراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل

فيخرج بذلك المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة تلك الحينة وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سياتي ان شاء الله تعالى وانما اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما اخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشروط مطلقه) وهو المسقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واجد رضى الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالطلاق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اي القرءان المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعاني لغة) اي افراد او تركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلم (و) معانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او محمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعناها) اي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اي طريق وصولها اليها من نواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا لا كقضاء بتعديل الاثمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالدلالة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وغمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فينبى طريقه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ٤٦٥

ذلك وامكن الان سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اي اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجزى في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحدا منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (اهم) اولاه (انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور) يعني ان المجتهدين كفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لم تكلف بما ليس في وسعهم (و) اهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (شعوه) اي مثل الاجتهاد (في) امر

(القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم اجتهاد المصلي في امر القبلة عند التماسها (والحق فيه) اي في امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذلك انما لعدم الفرق واتفاقنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأثور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبله لما توفى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شي على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعايته شرأئطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عيب فان قيل المجتهد مأثور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأثور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه مأثور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ اقيام النص على خلافه فانه دفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لم يكن العمل بالخطأ واجبا بالصواب حراما وهو ممنوع والجواب عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما ٤٦٦

حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقيقة مذهبا (و) اما (عدم اعادة الخطي للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو مجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتباع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة القرى والى اي جهة كانت الراسكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضى الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه واللازم التمسح بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لم اجتماع المتنافيين واللازم التمسح بالاجتهاد (وهو) اي

اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو (في الشرعيات لا العقليات) كباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان الملمين اجعوا على وحدة المصيب في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والملاحظ فانهما قالوا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهائا اي بالنظر الى الحكم (الترتب الحسنه) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه السلام لعمر بن العاص احكم على انك ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتيب الحسنة للمصلحة الاجتهادية لا للافادة في الدليل لاننا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالأخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدرقلاقل من ان لا يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور (لا طلاق الخطأ في الحديث) يعني ان الخطأ المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتدالية في الاصول) يعني لانسلم اولاً ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (تقد تخلف هنا مقتضاه) الذي هو الكمال (لما منع هو ترتيب الحسنه) فان الحديث لما دل على ترتيب الحسنه على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اي على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جوارا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق خلفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بيننا) فاختأ المجتهد بتقصيره منه وترتب المبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعين (وهو) اي الاجتهاد (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسئلة فقط هل يجوز ولا قيل يجوز وقيل لا للمجوز اولاً ولولزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كماله في بعض الاحكام لا ادري وثانياً ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول اننا لانسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه واستدعائه زمانا وعن الثاني اننا لانسلم ذلك

اي للامتداد (قوله وهو) اي الادنى (قوله وهو اليوم والليله) اي وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه في المرجع (قوله لانه) اي اليوم والليله (قوله بان يصير الصلوات ستا) وذلك يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعني شهر رمضان الا في (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان بذلك العدد (قوله فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا ينبغي عليك انه لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذي وجد فيه (قوله لانه مناف) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لما هي الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجي كزوم السواد للعشي (قوله الاول ان العرض) اي عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) ذكره عند بيان تقسيم الجنون الى ممتد وغير ممتد (قوله كنفس وجوب الايمان) الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال في مقابله كوجوب اداء الايمان (قوله لا لتناول) اسم مفعول احتريزه عن السكر فانه اختلال

لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم
 الابعله في المحيط ببعض يقوى احتمال الموانع
 فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل
 يضعف او ينعدم فيحصل وللثاني ان كلاما لا يعلمه
 يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع
 والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق
 به في ظنه فثبوتها بما يأخذ عن المجتهد اوجع
 اماراتها التي قزرها الاثمة وضموا كلا الى
 جنسه فيحصل ظن عدم المانع ولتتردد بينهما
 فوقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين
 هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو
 الصواب) المروي عن الامام لما مر في حقه النقه
 ان النقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
 وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن
 الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد
 الذي هو الفقاهاة كالبلاغة وسائر العلوم التي
 هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر
 على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من
 شكا وشكاية او مدح او ذم على مقتضى
 الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده
 الخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون
 له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على
 مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك
 الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها
 على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله
 فلا ينافي ذلك صدور لادري من المجتهد لما
 سبق قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك
 العلام عن فائس عرائس الكلام التي
 رصعتها ماشطة العقل بينان الافهام وكتبتها
 حل البيان والاعلام ايدى العبارات وألسن
 الاقلام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من
 شهر رمضان المبارك سنة خمس
 وثمانمائة

العقل آنا فانا لما تناول وهو الخمر (قوله نفا في التلويح) يعني انه جعل
 الذهول والسهو شيئا واحدا (قوله فتور غير طبيعي) يعرض هذا الفتور
 بسبب آفة وقعت في القلب او في الدماغ يعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ
 والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالها واطهارا ثارهما (قوله والامامة)
 اي الامامة العظمى (قوله والدليلان البيان) الدليل الذي هو الاستدلال
 بالعلة على المعلول والمراد به ههنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا
 منهما دليلا لما يستقلا والدليل الا في هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به
 ههنا هو قوله ولان مجهول النسب اه وقوله وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه فان
 كلام من الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلام من الاخيرين استدلال بالمعلول
 على العلة (قوله المقر بقر نصفه) اي اقر ان نصفه ملك لفلان وعنده
 (قوله حيث لم يجعلنا كثر) اي لو ضم الى ذلك المقر مقر آخر مثله لم يجعل النصفان
 كثر واحد يعني لو كان نصف ذلك المقر رقيقا ونصفه الاخر حرا لجاز ان يجعل نصفه
 الحز مع النصف الحز من مقر آخر مثله ضم اليه كثر واحد في قبول الشهادة لكنه
 لم يجز ذلك فلم يتجزأ (قوله فلا يرد) المورد منصور القا في شارح المغني
 حيث قال قال محمد في الجامع مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان يجعل
 كله عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا
 ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كثر واحد في الشهادة كما جعلت
 المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة
 والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لا يتجزأ وفي هذا الاستدلال نظرا لا تدل
 هذه المسئلة على عدم تجزئ الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس
 بجز فلماذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم
 من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق
 في الشهادة والاحكام لان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق
 حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقة الرقيق حق الله تعالى تأمل (قوله لعدم
 تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم
 تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كما في عبد تزوج امرأة
 باذن مولاه فلا حاجة الى قوله وبالعكس
 الا ان يكون ذكره
 مشاكاة